antologie de filosofie românească

«Să muncim în libertate, să creăm în libertate, e să cîntăm vieţii cel mai frumos imn pe care l-ar putea sufletul nostru cuprinde în adîncurile lui. Munca e ritmul vieţii. Ea dă, ca şi libertatea, tărie şi frumuseţe şi caracter propriu fiinţei noastre. Ea aprinde în noi lumina aceea cerească de care se luminează toţi cei mai slabi în jurul nostru şi care, recunoscători, înconjoară cu iubirea lor lumina mai puternică a sufletului nostru. Iar de multa muncă a milioanelor de lucrători harnici, luminează omenirea ca soarele în amiază. Şi ritmului etern în care se poartă lumile infinite în Cosmos îi stă, în mărginirea lui, cu vrednicie alăturea, ritmul veşnic în care umanitatea îşi trece sîrguinţa ei luminoasă de la veac la veac şi de la mileniu la mileniu.

Şi în acorduri pline, profunde, în mişcare solemnă, maiestuoasă, trec valurile imnului vieţii, imnului muncii, în pulberea de aur cu care fiecare răsărit de soare cheamă la lucru şi fiecare apus de soare trimite la odihnă mulţimea semănătorilor de roade, semănătorilor de gînduri.»

VASILE PÂRVAN



Lei 8

editura minerva

307

antologie de filosofie românească





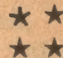
antologie de filosofie românească





Ilustrația copertei de *Francisc Kalab*

Antologie de filosofie românească



ANTOLOGIE ȘI PREZENTĂRI DE
MIRCEA MÂCIU

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI • 1988
EDITURA MINERVA — BUCUREȘTI

Notă

Prima parte a *Antologiei de filosofie românească* a apărut în colecția „Biblioteca pentru toți", numerele 1253—1255, din 1986, cuprinzînd capitolele: I. *Începuturi ale filosofiei românești* și II. *Momente ale afirmării filosofiei românești*. Pentru lămuriri cu privire la concepția, criteriile și modul de organizare ale întregii lucrări, rugăm cititorii interesați să consulte *Prefața* și *Nota asupra ediției*, publicate în primul volum al antologiei (nr. 1253).

III. DIRECȚII ȘI ORIZONTURI ALE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

Se cheamă filosofie generală totalitatea ideilor celor mai generalizate, scoase din cunoștințele noastre particulare și concrete. Este, cu alte cuvinte, ansamblul tuturor filosofiilor speciale. Filosofia generală, ca și filosofiile speciale și tot pentru aceleași motive, trebuie să se schimbe pe măsură ce științele pozitive progresează, adică pe măsură ce experiența crește și se acumulează în creierul omului. În fapt, filosofia generală este, printre științe, aceea care variază mai mult: fiecare perioadă a istoriei, fiecare țară are, ca să zicem așa, o filosofie proprie.

VASILE CONTA

A. FILOSOFIA ISTORIEI

A.D. XENOPOL
(1847—1920)

Istoric, sociolog şi filosof care a adus o contribuţie hotărîtoare în toate aceste domenii ale ştiinţei. Lucrările şi studiile sale se caracterizează printr-o amplă documentare şi cunoaştere a proceselor şi fenomenelor de care se ocupă şi prin promovarea cu succes a unei concepţii materialiste despre lume şi viaţă.

Teoria istoriei, lucrare fundamentală a domeniului, recunoscută şi apreciată în plan naţional şi universal, studiată şi citată de zeci şi zeci de generaţii de istorici şi filosofi de pe mapamond, enunţă şi fundamentează o nouă disciplină: *filosofia istoriei*. Viziunea pe care a dat-o asupra istoriei poate fi interpretată, completată etc., dar nu poate fi ocolită şi, cu atît mai puţin, înlocuită.

La Xenopol, şi *numărul*, şi *calitatea* lucrărilor impresionează prin teorie, prin concepţie. Direcţiile pe care le imprimă în cercetarea proceselor şi fenomenelor, activităţilor şi faptelor sociale, semnificaţiile teoretice pe care le conferă în explicitarea acestora, perspectivele pe care le deschide în cuprinderea, cunoaşterea, înţelegerea şi înfăţişarea acestora — toate acestea converg în a-l statornici, alături de alţi mari istorici ai occidentului, ca întemeietor al filosofiei istoriei. Argumentele sale, perspectiva din care abordează şi explică istoria, legităţile ei de fiinţare şi dezvoltare, valorile pe care le creează se amplifică şi se consolidează cu realizările cunoaşterii în fiecare epocă dată.

Opera şi concepţia filosofică a lui A.D. Xenopol ne sînt redate prin lucrările: *Les principes fundamentaux de l'histoire* (1899); *Acţiunea*

valorii în istorie (1905); *Cauzalitatea în succesiune* (1906); *Sociologia e storia* (1906) etc.

Textul selectat este din lucrarea *La Théorie de L'Histoire*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1908, p. 1–83. Traducere de Viorica Oancea.

PRINCIPIILE FUNDAMENTALE ALE ISTORIEI

REPETIŢIA ŞI SUCCESIUNEA UNIVERSALĂ

Raportul fenomenelor la spaţiu şi timp. Spaţiul şi timpul sînt cele două mari forme în care sînt plasate toate faptele din univers. Aceste forme reale şi existente, percepute şi abstrase realităţii prin înţelegerea noastră, nu sînt numai categorii *à priori* ale sensibilităţii noastre, aşa cum susţine Kant. Raţiunea noastră nu este, într-adevăr, decît reflectarea raţiunii universale a lucrurilor. Spaţiul se întinde în afara noastră şi timpul curge independent de noi. Fără această concepţie fundamentală, istoria n-ar fi decît o imensă fantasmagorie.[1]

Spaţiul este necesar producerii a tot felul de fapte. Chiar faptele intelectuale, care, drept vorbind, nu au întindere, nu pot fi concepute de spiritul nostru decît ca şi cum s-ar mişca într-un spaţiu ideal şi orice idee, chiar cea mai abstractă, se transformă în mintea noastră[2].

[1] Ed. Hartman, *Philosophie de l'Inconscient* I, p. 410: „Istoria, ca urmare a concepţiei sale asupra timpului, devine pentru Schopenhauer o *fantasmagorie* pur iluzorie a gîndirii subiective". Asupra acestei probleme v. cap. II al acestei lucrări *Dubla formă a cauzalităţii. Despre realitatea ştiinţei.*

[2] Bain, *Logique*, trad. Compayré, I, p. 156, nu observă acest fapt, atunci cînd afirmă că „spiritul nu poate da naştere unor enunţuri contigue." Care sînt ideile relative la numere? Schopenhauer,

Timpul este atît de indispensabil producerii fenomenelor, încît se înţelege de la sine că un fenomen, pentru a exista, trebuie să ocupe o parte, oricît de mică, din durată.

Dar în timp ce spaţiul nu fixează decît cadrul în care faptele din univers pot să ia naştere, timpul poate juca, în raport cu aceste fapte, un rol dublu, căci el pe de o parte serveşte de al doilea cadru pentru apariţia faptelor; dar pe de altă parte, el poate să şi dea anumitor forţe posibilitatea de a-şi exercita acţiunea transformatoare, în timp ce el se desfăşoară.

Faptele care s-au produs sau se produc în cele 2 cadre, al spaţiului şi al timpului, fără să se lase influenţate de forţele transformatoare, constituie *faptele de repetiţie*. Dimpotrivă, cele care sînt sau pot fi modificate şi transformate prin forţele care acţionează în timp, constituie *fapte de succesiune.*

Faptele de repetiţie sînt întregul din care se detaşează o parte pentru a da naştere faptelor de succesiune. Repetiţia este fundamentul a tot ce există, succesiunea nu este decît miezul ei. „Realitatea este imuabilă în ceea ce are fundamental, dar pe de altă parte ea se lichefiază şi începe să curgă de-a lungul timpului, ca un gheţar care ar da naştere fluviilor".[3]

Dar trebuie să examinăm mai îndeaproape influenţa modificatoare a forţelor acţionînd în timp, influenţă ce dă naştere faptelor de succesiune. În realitatea lucrurilor, nici o repetiţie nu se împlineşte într-un fel absolut identic. Zilele şi nopţile, a căror alternanţă se repetă veşnic, nu se aseamănă. Aspectul cerului, temperatura, starea higrome-

Lumea ca voinţă şi reprezentare, trad. Cantacuzino, 1888, I, p. 86, susţine că numerele ar deriva din ideea de timp. Lange, *Grundlegung der mathematischen Psichologie*, 1845, p. 45, le atribuie, dimpotrivă, spaţiului. Acelaşi lucru la Laggrond, *Universul, forţa şi viaţa*, 1884, p. 15. Părerea noastră este că numerele ţin de amîndouă în acelaşi timp.

[3] A.D. Xenopol, *Clasificarea ştiinţelor şi istoria*, în *Revue de Synthèse historique* de H. Berr, 1900, p. 7.

trică, lungimea rîurilor, combinate atît de diferit, dau aproape fiecărei zile și fiecărei nopți un alt specific (caracter) decît celor care le-au precedat. Același lucru se petrece cu anotimpurile care se repetă în fiecare an, fără ca unul să semene întocmai cu cel din anul care l-a precedat. Rotația pămîntului, ea însăși, în fiecare an se desfășoară într-o altă porțiune de spațiu, din cauza deplasării soarelui. Același lucru se întîmplă cu toate celelalte fapte fizice, chimice, biologice și sociologice. Fiecare dintre ele, repetîndu-se, reprezintă variații de formă, dimensiune, de cantitate, de forță.

Din cauză că faptul succesiunii se modifică și el la fiecare repetiție, s-ar putea conchide că nu poate fi stabilită nici o distincție, din acest punct de vedere, între cele două ordini de fenomene.

La un examen mai aprofundat al naturii modificărilor pe care le suferă faptele de repetiție și cele care califică succesiunea, se constată însă o diferență radicală în caracterul acestor modificări.

Diferențele care izvorăsc între faptele de repetiție nu au nici o importanță. Ele pot fi neglijate, fără ca faptul în el însuși să fie modificat cîtuși de puțin. Esențialul în faptul de repetiție este reproducerea aceluiași fenomen, iar schimbarea pe care aceste diverse repetiții pot să o prezinte nu este decît un accesoriu neglijabil. Pentru faptele de succesiune, dimpotrivă, elementul principal nu mai este partea care unește, ci tocmai partea care diferențiază. Acest element diferențial constituie esența fenomenului, iar elementul repetat devine accesoriu.

Astfel, de exemplu, ce importanță s-ar putea acorda aspectelor diferite ale cerului, în alternanța zilelor și nopților; în repartiția diferită a căldurii și umidității, în schimbarea anotimpurilor; în volumul mai mare sau mai mic al apelor, în revărsarea fluviilor; sau în variațiile de talie, de blană sau de alte calități atît exterioare cît și interioare, în reproducerea animalelor; în cantitățile diferite în care

se produc, se repartizează și se consumă rezervele naturale; în diferențele de cifre, în raportul constant între mortalitatea infantilă și numărul concubinajelor; în noțiunile diferite asupra cărora se exercită facultățile spiritului: memorie, judecată, imaginație etc., etc.? Repetiția tuturor acestor fapte se împlinește totdeauna într-un mod diferit; dar aceste diferențe nu au nici o importanță; ele lasă faptele să existe în entitatea lor. De altfel, diferențele pot fi neglijate, dacă nu luăm în considerație decît esența faptului dat de repetiție. Apoi aceste diferențe ele însele se repetă periodic; ele nu sînt decît fapte de repetiție.

Este cu totul altceva în ce privește diferențele care intervin între faptele care se repetă în succesiune. Rocile terestre depuse de ape se compun toate din stratificări repetate, dar constituția lor este totdeauna diferită și caracteristică; speciile vegetale și animale s-au reprodus întotdeauna ca forme generice, dar această formă este mereu alta în fiecare specie nouă; transformările limbajului se fac totdeauna prin cuvinte sau prin desinența lor, dar fiecare formă prezintă un caracter particular; bătăliile dintr-un război sînt de asemenea fapte care se repetă, dar fiecare dintre ele dă un avantaj unuia dintre combatanți sau îl face să se retragă; artiștii aparținînd unei școli de pictură, fenomene de repetiție, fac să avanseze sau să stagneze arta vremii lor și așa mai departe. În toate aceste exemple, elementul esențial încetează de a fi al repetiției și este elementul diferențial care-l înlocuiește în scrutarea fenomenelor. În afara acestor diferențe importante, schimbările în succesiune sînt continue; ele nu au caracterul de oscilații ci mai degrabă cel al evoluției[4].

Faptele repetiției sînt cele care se repetă fără diferențe importante; ale căror variații oscilează și care pot fi negli-

---

[4] Comparați felul în care dl. Seignobos definește evoluția. *Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 1901, p. 141.

jate, neocupîndu-se decît de esență, de partea generală a faptului. Faptele succesiunii, dimpotrivă, sînt cele în care repetiția se face așa fel încît diferența /disimilitudinea/ domină elementul comun și în care variațiunile sînt continue.

Cum am putea distinge între aceste două feluri de fapte și care este criteriul care ne arată dacă diferența între faptele care se repetă este sau nu importantă și deci dacă aceste fapte nu constituie decît o simplă repetare a faptelor similare sau o succesiune de fapte distincte? Această diferență se impune spiritului prin natura însăși a faptelor considerate; ea este obiectivă. *Faptele repetiției întorc spre noi fața lor asemănătoare; faptele succesive, fețele lor diferite.* Într-adevăr, cum am putea admite că spiritul introduce, în fapte, considerațiile statistice sau istorice care dau naștere la două moduri de a observa fenomenele? Prin ce miracol omul ar putea să evoce istoria, dacă dezvoltarea n-ar exista? Prin ce alt miracol ar putea el inventa legi, dacă aceste legi nu s-ar găsi în realitatea lucrurilor? Deci nu noi imaginăm partea statică sau dinamică a lucrurilor; materia însăși posedă aceste două fețe și spiritul, care este oglinda ei fidelă, nu poate face altceva decît să reproducă prin gîndire cele două feluri de a fi ale aceleiași realități; partea repetiției și cea a succesiunii.

Nu vom vorbi de succesiune propriu-zisă atîta timp cît, într-o înlănțuire de fenomene, nu intervin schimbări importante și continui care pun în umbră elementul repetiției. Iată pentru ce nu putem fi de acord cu *J. Stuart Mill*, care găsește o uniformitate de succesiune în legea prin care un corp, inert în jurul unui centru de forță, descrie arii proporționale cu timpul; ca urmare acest termen este cu totul inaplicabil la mișcarea de revoluție a pămîntului în jurul soarelui, pentru care îl folosește Mill. El se aplică mai puțin legilor psihologice, ca legea asociației de idei, cea a memoriei, pe care Mill le desemnează de asemenea ca uniformități

de succesiune.[5] Ideea însăși de *uniformitate a succesiunii* nu va putea fi concepută, fiindcă ea conține noțiuni diametral opuse. Succesiunea nu poate fi niciodată uniformă, și uniformitatea nu va putea niciodată constitui o succesiune, fiecare succesiune fiind compusă dintr-o serie de diferențe esențiale și care se succed constant. Iată pentru ce noi nu vom subscrie la cuvintele lui *Cournot* care spune că „registrele unui obsevator care notează apariția bolizilor, cometelor și a altor corpuri cerești, a căror succesiune n-a fost supusă pînă acum nici unei legi teoretice, și cele ale unui alt observator, care ar nota trecerile astrelor pe meridian, eclipsele, căderile de stele, aceste două registre ar fi arhive sau documente istorice, dacă am vrea să preluăm cuvîntul *lato sensu*"[6]. Chiar *latissimo sensu*, asemenea fapte de simplă repetiție nu constituie niciodată istorie.

Rezultă, din analiza urmărită pînă aici, încă un adevăr foarte important, cel că repetiția nu va fi considerată ca efectuîndu-se decît pentru fenomenele materiei înseși, în timp ce succesiunea, dezvoltîndu-se în durată, nu s-ar regăsi decît în fenomenele spiritului. Acest pretins contrast este o eroare destul de răspîndită, împărtășită de un număr de eminenți cercetători. Ne vom raporta la formulele unora dintre ei:

Lazarus și *Steinthal* susțin că „ceea ce distinge natura de spirit este că prima trăiește în circuitul strict mecanic și în cercul organic al procesului regizat prin legi. Aceste circuite se repetă continuu și nu se produce nimic nou. Spiritul, dimpotrivă, trăiește tot într-o succesiune continuă de creații care presupun fiecare pe cea precedentă; dar, comparate cu ea, prezintă ceva nou, conțin un progres.[7]"

[5] J. Stuart Mill, *Logique* trad. Peysse, I, p. 367, vezi și *Logique des sciences morales*, trad. Belot, p. 40.

[6] A. Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 1875, p. 229.

[7] Lazarus și Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* în Zeitschrift *für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, I, 1866, p. 15.

Carrau afirmă de asemena „că toată urmarea fenomenelor psihologice se derulează în durată“[8]. După acești autori, nu vor exista fenomene psihologice de simplă repetiție, cum pe de altă parte natura materială nu ar prezenta decît procese de repetiție, și nu de dezvoltare, de succesiune. *Otto Henne am Rhyn* susține, pe de altă parte, că „natura constă numai din elemente corporale, în timp ce istoria este opera spiritului.“ Nu ar exista deci, după acest autor, o dezvoltare, o istorie *lato sensu*, a materiei. *Droysen* începe prin cuvintele următoare studiul său asupra naturii istoriei: „Natura și istoria sînt concepțiile cele mai vaste, în care spiritul uman își reprezintă lumea fenomenelor, și el le separă astfel conform ideilor de spațiu și timp.[10]“

Dar dezvoltarea pămîntului, chiar tratată de o știință a naturii, geologia, nu a evoluat prin aceasta mai puțin de-a lungul timpului și istoria umanității se desfășoară prin istoria popoarelor și în cadrul geografic al unor țări, în porțiuni materiale de spațiu. Dl. *Georges Winter* adoptă în mare același fel de a vedea. „Științele naturii au drept obiect de a ne face să înțelegem lumea naturii, prin cunoașterea legilor sale; misiunea istoriei este de a ne face să sesizăm, prin geneza ei, lumea spirituală și morală.“[11] Chiar autori mai recenți împărtășesc aceste vederi eronate. Dl *Gustave Belot* de exemplu, afirmă: „Atîta timp cît considerăm natura exterioară, ea ne pare *natură făurită*, fixată și supusă unor legi permanente și ineluctabile. Cînd luăm în considerare faptele umane, avem impresia că această nouă natură este în perpetuă transformare; o vedem ca pe o natură *care se făurește*, imposibil de rezumat (sintetizat) și de fixat în formule imobile“.[12] Dl *H. Paulsen* susține de asemenea că „rațiunea acestei diferențe constă în aceea că științele naturale au de-a face cu fenomene care se reproduc totdeauna identic, prin chiar esența lor. Viața spirituală este contrariul absolut al caracterului individual. Valoarea unui obiect de artă, a unui poem, se sprijină pe împrejurarea că el nu există decît o singură dată“.[13] Valoarea mastodontului constă totuși de asemenea în prezența lui unică, într-o epocă dată de dezvoltarea vieții materiale. Pe de altă parte, legile silogismului și cele ale cererii și ofertei nu au apărut nicăieri decît o singură dată, dar sînt universale în raport cu speța umană.

Această distincție între natură și spirit este arbitrară și ilogică. *Dl Rickert* o critică pe bună dreptate cînd afirmă că potrivit acestei teorii „psihologia este și ea o știință naturală, fiindcă este știința naturii spiritului, adică știința spiritului conceput, prin opoziție nu numai cu lumea corporală, ci chiar cu arta, cultura, moravurile, istoria, văzute ca o continuitate existentă prin ea însăși și condusă de legi imanente, care încearcă să conceapă viața spiritului ca pe un tot unitar, bazat numai pe generalitățile pe care le prezintă ea.“[14] La fel dl *Hermann Paul*, foarte consecvent cu el însuși, după ce a definit și el psihologia „ca o adevărată știință naturală, ca o știință a legilor care se ocupă numai de compararea fenomenelor singulare, fără să se preocupe de raportul de timp dintre ele, și nu cercetează în schimbarea fenomenelor decît ceea ce este constant și per-

[8] Carrau, *Études sur la théorie de l'évolution*, 1879, p. 41.

[9] Otto Henne am Rhyn, *Kulturgeschichte im Lichte des Fortschrittes*, p. 13.

[10] Droysen, *Grundriss der Historik*, p. 2.

[11] Winter, „Geschichte und Politik“, în *Vierteljahrschrift für Volkswirtschaft und Politik*, 1889, p. 174.

[12] G. Belot, *Introduction à la logique des sciences morales de J. Stuart Mill*, 1897, p. XXXV.

[13] H. Paulsen, *Das Realgymnasium und die humanistische Bildung*, 1889, p. 30.

[14] H. Rickert, *Die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896—1904, p. 252. Vezi și articolul lui Rickert, *Les quatre modes de l'universel en histoire*, în *Revue de Synthèse historique*, 1905, p. 122.

manent",[15] critică pe bună dreptate ideile eronate ale diferiților autori la care tocmai ne-am raportat: „Acești autori, scrie el, găsesc ca diferențe între natură și spirit, că prima s-ar modifica veșnic în cercul legilor ei, fiecare din mișcările sale păstrînd un caracter particular și nefăcînd altceva decît să reproducă ceva preexistent, în timp ce spiritul ar trăi într-o serie de creații înlănțuite unele de altele și ar demonstra un progres". Această distincție — continuă dl Paul — este fără îndoială inexactă în formula generală care îi e dată. Natura și ea, cel puțin cea cu caracter organic, se mișcă într-o serie de creații înlănțuite unele de altele; ea prezintă de asemenea un progres. Pe de altă parte, spiritul se desfășoară și el pe direcții trasate de legi, reproducînd continuu aceleași procedee fundamentale. Se întîlnesc aici două contradicții diferite care trebuie să fie disociate cu grijă: pe de o parte, cea care există între natură și spirit; pe de alta, cea care intervine între regimul legilor și dezvoltarea istorică".[16]

---

[15] Ce este curios, este că Steinthal, care caracterizase mai înainte spiritul ca o succesiune continuă de fenomene *care demonstrează un progres*, definește, în aceeași lucrare, psihologia, deci știința spiritului, ca „o știință în care libertatea și progresul ar lipsi, cauză pentru care *timpul nu joacă nici un rol în concepția psihologică*". Același autor, vorbind despre chinezi, spune că „o viață oarecare poate fi spirituală, pentru că ea constă din mișcarea elementelor spirituale; dar această viață nu va avea nimic istoric, dacă această mișcare nu prezintă, ca în existența naturii, decît un simplu circuit și nu valoarea exhaustivă a activității intelectuale". Dar dacă ar fi așa, cum s-ar putea susține că spiritul prezintă totdeauna un progres, așa cum o face Steinthal în pasajul de mai sus? Și apoi natura, nu prezintă ea decît un veșnic circuit și niciodată valoarea, totdeauna exhaustivă a unei activități materiale? Lazarus și Steinthal, *Einleitende Gedanken* (citat mai sus) și Steinthal, *Geschichte und Psychologie* (Istorie și psihologie), 1864, p. 32.

[16] Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle, 1880, p. 2 și 11, notă. Trebuie să rectificăm acest pasaj al d-lui Paul, din două puncte de vedere. Mai întîi nu numai natura organică a prezentat un progres, dar chiar și natura anorganică. Apoi, aceste două dez-

Într-adevăr, nu este greu de observat că spiritul, ca și materia, prezintă fenomene de repetiție și că materia, la rîndul ei, a prezentat modificări în timp, cu toate că în zilele noastre aceste schimbări sînt cu greu perceptibile. Studiul naturii materiale nu este complet, dacă nu luăm în considerație și cercetarea sub raportul dezvoltării ei, ca în geologie, paleontologie, sau succesiunea ființelor pe suprafața globului. Pe de altă parte, studiul spiritului prezintă un mare număr de fapte de repetiție, în psihologie, logică, matematici, drept, economie politică. Dl *Hinneberg* observă pe bună dreptate că „ne-am obișnuit să rezervăm termenul de istorie numai pentru umanitate; această restricție datează din vremea cînd se credea că putem admite o prăpastie adîncă între om și restul naturii;[17] dar ideea acestei prăpăstii a fost în întregime spulberată de studiile istorice asupra naturii", și dl *Jodl* adaugă că „posibilitatea de a aplica concepțiile moderne asupra naturii și istoriei se sprijină în principal pe faptul că prima a devenit și teoria dezvoltării și că această noțiune, care forma altădată punctul de separare a acestor două domenii, le leagă acum ca un pod."[18]

Fenomenele naturii materiale, ca și cele ale spiritului, prezintă între ele două feluri de relații: cele ale repetiției, și cele de succesiune și nu vom putea atribui repetiția numai materiei și păstra succesiunea numai pentru spirit.

Cu toate acestea, trebuie că observăm că pentru fenomenele care se modifică în timp, această schimbare este cu atît mai lentă, cu cît aceste fenomene au un caracter mai

---

voltări nu se mai continuă în zilele noastre, sau cel puțin ele se continuă cu o asemenea încetineală, încît faptul nu mai are nici o importanță. Dezvoltarea formelor materiale s-a oprit o dată cu apariția oamenilor pe pămînt. Apoi, evoluția a trecut asupra formelor spiritului.

[17] Hinneberg, *Die philosophische Grundlage der Geschichtwissenschaft*, in *Historische Zeitschrift von Sybel*, vol. 63, 1889, p. 23.

[18] Jodl, *Die Kulturgeschichtschreibung, ihre Entwicklung und ihr Problem*, 1878, p. 80.

material și că ea devine mai rapidă cu cît acestea din urmă se spiritualizează. De aceea fenomenele astronomice sînt foarte puțin expuse schimbărilor în durată. Ele se repetă mereu în același fel, din timpurile care au precedat apariția omului pe pămînt și nu vom putea să spunem dacă umanitatea, atîta cît va exista, va putea să observe o schimbare în constituirea și mișcarea lumilor. Iată pentru ce istoria acestor fenomene nu mai există, ca să zicem așa, în zilele noastre. Fenomenele geologice cuprind o lungă serie de transformări, dintre care multe se continuă sub ochii noștri; dar aceste transformări se împlinesc cu o extremă încetineală.[19] Același lucru este valabil și în privința evoluției speciilor animale care a ajuns, prin om, la apogeul său, dar care în vîrstele geologice a parcurs o serie de modificări de mare importanță. Imediat ce trece de la fenomenele succesive ale materiei la

---

[19] După Pichot, *Cosmographie élémentaire* p. 135, în 12.000 ani, steaua polară nu va deveni α din constelația Ursa Mică, ci mai degrabă Vega din constelația Lirei. Draper, *Histoire du développement intellectuel de l'Europe*, 1887, I, p. 40: „Din epoca terțiară, două treimi din Europa s-au ridicat deasupra suprafețelor cu ape; Suedia și Norvegia s-au înălțat cu 300 metri; Alpii cu 300, Apeninii cu 400". Em. Vaucher, *La Terre*, 1893, I. p. 22: „Dacă cîteva puncte de pe pămînt ni se par stabile, este pentru că viața noastră prea scurtă nu ne dă timpul de a le vedea modificîndu-se". Credem totuși că, cu cît urcăm spre originile pămîntului, cu atît mișcările și transformările care aveau loc în materia sa erau mai bruște și violente. Teoria geologică inaugurată de Lyell care vrea să substituie marilor cataclisme din timpurile geologice transformări lente, datorate unor cauze care acționează încă și în vremea noastră, trebuie să fie corectată în acest sens. Este foarte logic să admitem că pe măsură ce pămîntul s-a solidificat și cu cît el era sub imperiul căldurii sale interne cu atît mai mult transformările prin care trecea aveau caracterul de cataclisme. Cîteva acțiuni geologice sînt inexplicabile fără ajutorul bulversărilor rapide; de exemplu, injectarea filoanelor de metale în straturile așezate. Dacă această injectare ar fi durat mult timp, metalele s-ar fi solidificat și... s-ar fi oprit. Apoi pămîntul prezintă încă în zilele noastre fenomene de bulversare (vulcane, cutremure) care altădată erau generale, în timp ce azi ele nu mai sînt decît excepții.

cele ale spiritului, facultatea de transformare crește. Formele datorate vieții inconștiente a spiritului se transformă mai încet, astfel sînt formele limbajului, ale stării economice și instituțiile care se dezvoltă pe acest teren. Formele vieții conștiente, cele care se datorează mișcării propriu-zise, se modifică cu mult mai rapid.

Raporturile între repetiție și succesiune. Succesiunea se bazează pe repetiție și am văzut că ceea ce distinge repetiția succesivă de repetiția pur și simplu este faptul că prima este o repetiție diferențiată, în care partea neasemănătoare a fenomenelor domină partea asemănătoare și că modificările intervenite urmează o direcție constantă. Am mai văzut și că ceea ce dă unui fapt caracterul succesiv este intervenția timpului ca mijloc de acțiune a forțelor transformatoare. Vrem să supunem unei analize mai profunde, în cele ce urmează, tocmai acestă intervenție.

Fenomenele universului pot fi divizate în patru grupe dacă luăm în considerare raportul lor cu spațiul și cu timpul:

1. Fenomenele universale[20] ca spațiu și ca timp.
2. Fenomene universale ca timp și individuale ca spațiu.
3. Fenomene universale ca spațiu și individuale ca timp.
4. Fenomene individuale atît ca spațiu cît și ca timp.

---

[20] Preferăm termenul *universal* în loc de general pentru a desemna fenomenele care se petrec tot timpul și pretutindeni. Rezervăm termenul de *general* pentru fenomenele mai puțin cuprinzătoare, care, neavînd un caracter singular, nu au valoare tot timpul și în tot locul. Această inovație terminologică este necesară, avînd în vedere că vom vedea că istoria sau succesiunea pot formula și ele *adevăruri generale cu un caracter totuși individual și nu universal, adică adevăruri care ating un oarecare grad de abstracțiune, fără a deveni prin aceasta universale.* Opunem deci termenul de *singular* celui de *general* și termenul de *individual* celui de *universal*. V. și A. Naville, *Nouvelle clasification des sciences*, Paris, 1901, p. 124: „Afirmațiile condiționate ale teoremelor sînt *universale;* afirmațiile categorice ale istoriei sînt cele mai multe numai *generale*. Logica nu insistă destul asupra acestei diferențe. O afirmație generală este o afirmație *particulară* relativă la mai multe ființe sau evenimente, dar nu la toate ființele sau la toate evenimentele dintr-o anumită clasă".

Primele două clase sînt constituite din fapte de repetiție pur și simplu, ultimele două din fapte de repetiție succesive.

Ca exemple pentru prima clasă vom cita rotația planetelor în jurul axei lor și mișcarea de revoluție în jurul soarelui; fluxul și refluxul (mareele), fenomenele atmosferice, cele ale circulației apei în toate formele ei atît de variate; fenomenele datorate acțiunii căldurii interne; cele ale compunerii și descompunerii chimice în respirația animalelor și nutriția plantelor; apariția și dispariția vegetației; reproducerea speciilor vii ca și aplicarea instinctelor la conservarea speciilor. Aceasta pentru sfera materiei. Pentru cea a spiritului, să amintim faptele psihologice și logice ale gîndirii; cele ale producției, ale repartiției și consumării rezervelor naturale; raporturile dintre anumite fenomene sociale, ca cel care se repetă întotdeauna între prețul grîului și cifra căsătoriilor, raportul între mortalitatea infantilă și numărul concubinajelor etc. Toate aceste fapte sînt universale ca spațiu, dar ele se reproduc în același fel *peste tot*, adică în universul întreg, acolo unde ele se întîlnesc (în limita, bineînțeles, a cunoștințelor umane). Ele sînt aceleași în raport cu timpul, din moment ce se reproduc în același fel totdeauna, adică la orice moment al duratei. În mod necesar a existat o dezvoltare și în acest domeniu, dar această dezvoltare a fost atît de înceată și s-a oprit într-un timp atît de imposibil de măsurat, încît putem face abstracție de ea și putem considera acete fapte ca repetîndu-se *acum* la infinit.

Fenomenele *celei de a doua clase*, universale ca timp și individuale ca spațiu, n-au fost luate în considerație pînă în prezent. Ele au fost confundate cu cele din prima clasă, de care trebuie să fie disociate cu grijă, dacă vrem să studiem natura științei în general. Printre aceste fapte să cităm de exemplu, înclinarea axei globului pe elipsă, înclinarea aproape perpendiculară a axei lui Jupiter și cea aproape orizontală a lui Venus, înclinări absolut particulare ale acestor planete

și care nu se întîlnesc fiecare *decît o singură dată* în lumea aștrilor cunoscuți; inelele planetei Saturn, elipsele parcurse de comete, fiecare diferită. Acestea sînt deci fenomene bine individualizate ca spațiu. Ca timp, dimpotrivă, ele sînt universale și nu s-au schimbat de cînd sistemul nostru planetar a căpătat forma pe care o cunoaștem azi, și dacă viitorul ne rezervă poate o schimbare, aceasta este proiectată la infinit; este ca și cum nu ar exista acestă schimbare, și aceste fenomene sînt ca și eterne. Timpul nu dă forțelor modificatoare ocazia de a exercita o acțiune asupra acestor fenomene, și astfel se explică că, *oricît de individualizate în spațiu, ele sînt tot atît de mult supuse unei repetiții eterne*.

Aceste două grupuri de fapte nu pot da naștere *prin ele însele* decît la o repetiție pur și simplu. Să observăm totuși că cele două clase de fapte care se repetă continuu nu pot fi formulate în legi și că deci științele legilor ele însele studiază uneori elemente individuale. De aceea formațiunile anormale în orice domeniu al naturii (monștri, inelele lui Saturn, comete, bolizi etc.) și care nu se repetă niciodată în același fel vor putea deveni obiect al unui studiu științific ale cărui elemente nu se mai sprijină pe elementul universal, ci pe individual. „Aceasta este valabil de cîte ori studiem proprietățile unui corp fizic sau chimic, sau caracteristicile unui animal sau ale unei plante noi descoperite; studiul are totdeauna, la început, o culoare individuală și clasificarea acestor elemente noi în sistemul legilor cunoscute sau descoperirea altor legi noi, este o operație perfect diferită."[21]

Să trecem la celelalte două clase.

A treia este constituită din fapte universale ca spațiu dar individuale ca timp. Acest grup de fapte a fost tot atît de puțin caracterizat și determinat pînă în prezent ca și cel al celei de a doua clase. Zoologia, paleontologia și teoria

---

[21] Ed. Meyers, *Die Theorie und Metodik der Geschichte*, 1904, p. 4, note.

evoluției ființelor sînt pline de exemple de asemenea natură. Formațiunile straturilor terestre se întîlnesc peste tot pe pămînt; animalele dispărute se întindeau, în epoca existenței lor, pe toate punctele globului unde se putea trăi; transformările organismelor vegetale sau animale s-au desăvîrșit sub acțiunea agenților universali, în toate zonele pămîntului în care acești agenți au acționat. Deci aceste fapte sînt universale ca spațiu, și dacă această universalitate este restrînsă numai la globul pămîntesc aceasta este fiindcă noi cu cunoștințele noastre nu putem depăși încă aceste limite. Dimpotrivă, raportate la timp, toate aceste formațiuni sînt unice. Ele nu s-au produs decît o singură dată în cursul anilor și nu se vor mai reproduce niciodată. Perioadele siluriene, devoniene, carbonifere, jurasice, cretacice, perioada glaciară nu s-au arătat decît o singură dată în lungul trecut al formării pămîntului și nu se vor mai repeta niciodată, din moment ce condițiile geologice care au determinat apariția lor nu se mai pot repeta. Același lucru este valabil pentru animalele dispărute, batracieni și sauerieni monstruoși, pentru pachidermele enorme care au populat pămîntul numai în epoci precise ale existenței sale, cele în care asemenea organisme se puteau dezvolta și care nu s-au mai repetat apoi și nu se vor mai repeta niciodată în viitor.

Toate aceste fenomene sînt deci individuale în timp, deși universale pe suprafața pămîntului. Fiecare fapt diferă profund de celălalt și chiar dacă toate aceste fapte nu reprezintă decît o repetiție, fie formațiuni terestre, fie viață animală, această repetiție este concretizată prin elemente atît de complet diferite, și repetîndu-se ele se modifică într-un mod atît de continuu, încît dau naștere unei repetiții diferențiate și deci unei repetiții succesive.

Al patrulea grup conține fapte individuale (sau generale, dar nu universale[22]) atît ca spațiu cît și ca timp. Sînt

[22] Vezi privitor la această distincție nota 20.

fenomene istorice propriu-zise, reprezentînd dezvoltarea spiritului uman. Aceste fapte sînt totdeauna circumscrise unui anumit spațiu, oricît de generale le-am bănui. Astfel este civilizația egipteană limitată în bazinul Nilului; cea a Babilonului și Asiriei în Mesopotamia; cea a grecilor pe litoralul Mediteranei; cea a Romei, într-o parte a Europei, Asiei și Africii; invazia barbarilor s-a răspîndit asupra țărilor europene; imperiul lui Carol cel Mare s-a întins asupra Galiei, Germaniei, Italiei și a cîtorva țări vecine; cruciadele au avut ca teatru o parte a Europei și a Asiei Mici; emanciparea cerută de Comune s-a produs în țările situate în Occidentul Europei; Revoluția franceză s-a petrecut în Franța, cu urmări asupra majorității țărilor europene și așa mai departe.

Marile figuri care au ilustrat geniul uman au avut fiecare o influență limitată de țările, popoarele, de sfera de idei pe care ele o reprezentau. Așa a fost Confucius, Buddha, Isus Christos, Mahomet, Pericles, Cezar, Carol cel Mare, Ștefan cel Mare, Napoleon, Goethe, Shakespeare, Michelangelo, Newton, Galileu, Copernic, Pasteur etc[23]. Activitatea istorică a popoarelor și a geniilor lor a fost limitată totdeauna la o porțiune mai mare sau mai mică a umanității, și deci ea are, în raport cu spațiul, un caracter individual. Istoria umanității este circumscrisă totdeauna unei zone anume.

Faptele pe care tocmai le-am enumerat, împărtășesc, raportate la timp, în întregime, caracterul fenomenelor geologice, adică ele nu s-au produs decît o singură dată de-a lungul timpurilor și nu se vor mai repeta niciodată într-un fel identic. Această individualizare se accentuează puternic în istorie, fiindcă faptele istoriei aparțin adeseori

[23] Pentru oamenii de știință, virtual, acțiunea lor ar putea fi considerată ca universală, avînd în vedere că adevărul este același în orice timp și în orice spațiu. Dar în realitate, adevărul nu este cunoscut și adoptat decît într-un spațiu mai restrîns și începînd de la descoperirea lui.

indivizilor, în adevărata accepție a cuvîntului, personalităților în carne și oase. Repetarea faptelor acestor două ultime grupuri constituie repetiția diferențiată sau succesivă.

Nu trebuie să credem că între aceste diferite grupuri există o separare completă. Ele sînt, dimpotrivă, legate între ele prin fenomene de tranziție. Astfel, a treia clasă, cea a faptelor universale ca spațiu și individuale ca timp, trece pe nesimțite la a patra, cea care conține faptele individualizate în raport cu două mari cadre ale universului. Omul s-a detașat încetul cu încetul de creațiile generale ale naturii pentru a-și găsi caracterul său individual.

Epoca geologică și cea a transformărilor organice au devenit încetul cu încetul istorie. Preistoria formează cu precizie trecerea între aceste două epoci. Ea aparține în aceeași măsură atît geologiei cît și istoriei.

O altă tranziție, poate încă mai importantă, se regăsește între repetiția pur și simplu și repetiția succesivă. Într-adevăr, repetiția pur și simplu poate da naștere unei succesiuni rudimentare, dacă *ea nu se pierde în vid, ci se încorporează într-un rezultat stabil.* Chiar dacă diferențele între faptele de simplă repetiție ar fi, cum remarcasem, neglijabile, ele nu lasă același fel de urme pe care această repetiție o imprimă în formațiunile în care ele se încorporează și care, suprapunîndu-se sau grefîndu-se una peste alta, fac să apară această diferență continuu acumulată. Acțiunea uniformă și asemănătoare faptelor de repetiție are drept rezultat să imprime urme diferite și diferențiate în formațiunile succesive cărora le dă naștere repetiția. Ca exemplu a unei formațiuni succesive datorate unei repetiții pur și simplu, să cităm delta fluviilor, produs al depozitelor de aluviuni pe care apele le cară în cursul lor. Dacă cursul de apă ar fi destul de rapid pentru a arunca aluviunile în mare, faptele de repetiție ale aluviunilor s-ar pierde fără să lase urme; dar, dacă condițiile sînt favorabile depozitării, se formează delta și această formațiune

capătă un caracter succesiv care poate fi urmărit an de an, avînd în vedere consistența și întinderea ei.

Nu era de altfel decît foarte normal a întîlni aceste treceri intermediare între diferitele grupe de fapte, avînd în vedere că în lume există peste tot continuitate, iar hiatusurile pe care le constatăm cîteodată provin mai curînd din ignoranța noastră asupra lucrurilor decît din constituția lor.

Această continuitate a faptelor din univers, această transformare ca să zicem așa, imperceptibilă, a faptelor de repetiție în fapte de succesiune nu ne va putea permite totuși să le confundăm și să nu vedem în lume decît o singură ordine de fapte care iau caracterul succesiv sau de repetiție, după punctul de vedere în care spiritul se așează pentru a le observa. Dl Rickert susține ferm această teză atunci cînd observă că „nu trebuie să considerăm fenomenele de repetiție și cele de succesiune ca două grupuri de fapte realmente separate unele de altele, care ar constitui, în concepția lor științifică, pentru inteligența umană, două realități distincte. Orice realitate empirică este o dezvoltare istorică în sensul cel mai larg al cuvîntului, dezvoltare care se împlinește o singură dată și se transformă continuu și repetițiile nu se regăsesc aici cu atît mai mult cu cît noi facem abstracție de diferențele individuale care separă obiectele. Nu există decît o singură realitate care dăinuie și se transformă în același timp."[24]

La aceasta s-ar putea răspunde că, chiar dacă aceleași fapte pot fi privite sub două puncte de vedere diferite, cel al repetiției și cel al succesiunii, nu înțelegerea noastră este cea care introduce în fapte aceste două calități. *Universul*

---

[24] V. recenzia asupra cărții noastre *Principiile fundamentale ale istoriei* în *Historische Zeitschrift*, Neue Folge Bd. L, p. 467. Schopenhauer, *Quadruple principe de la raison suffisante* (Cuadruplu principiu al rațiunii suficiente, trad. Cantacuzino, 1882, p. 42), a redat aceeași idee în felul următor: „Neoprind fluxul perpetuu al timpului, substanța, adică materia, este prin aceasta permanentă și, cu toată rigiditatea imobilă a spațiului, stările și materia se schimbă".

există și se transformă. Realitatea deci oferă spiritului aceste două laturi ale existenței sale și urmărind cum unul sau altul dintre cele două fețe ale realității se reflectă în mintea noastră, formăm știința faptelor de repetiție sau cea a faptelor de succesiune.[25]

Așa se explică faptul că sistemul de învățămînt al unei țări va prezenta spiritului nostru, dacă îl considerăm la un moment dat, un număr de fapte de repetiție; dar acest sistem a devenit ceea ce este, în urma unei dezvoltări mai mult sau mai puțin lungi și această dezvoltare care s-a continuat pînă în momentul cînd ea formează obiectul studiului nostru, își reia apoi cursul. Ea îl continuă chiar sub ochii noștri și în timp ce noi îl studiem; fiindcă fiecare moment al duratei sale îi modifică de fapt constituția; *fiecare nouă repetiție diferențiată face se avanseze succesiunea.* Legile care conduc un popor, considerate la un moment oarecare, formează obiectul cunoașterii unui stat; dar aceste legi sînt produsul unei lungi dezvoltări anterioare pe care ele le urmează în continuare. Bugetul unui stat constituie un tot de coexistență, starea încasărilor și a cheltuielilor la o epocă oarecare; dar dacă am vrea să studiem dezvoltarea veniturilor publice pe un timp stabilit, bugetul fiecărui an va constitui un fapt de succesiune.

În toate aceste exemple, vedem că același fapt poate deveni fapt de repetiție sau de succesiune *prin latura care îi este studiată; dar chiar obiectele înseși sînt cele care prezintă cele două moduri de a fi, și nu spiritul nostru este cel care introduce aceste calități în obiectele studiate.*

Să elucidăm încă mai bine, prin exemple, felul în care repetiția se transformă în succesiune.

---

[25] Articolul nostru *Clasificarea științelor și istoria* în *Revue de Synthèse historique* a d-lui Berr, 1900. Această problemă se leagă de altfel de o alta, privind realitatea științei, problemă, de care ne vom ocupa în Cap. II — *Dubla formă a cauzalității.*

Examinăm felul în care se dezvoltă o stațiune balneară. Cineva descoperă o apă minerală cu proprietăți curative. Imitația împinge curînd mai mulți indivizi să le încerce și ei. La început este un simplu fapt de repetiție datorat sentimentului de conservare individuală. Dar afluența mereu crescîndă a vizitatorilor necesită curînd construcția de locuințe și de instalații necesare nevoilor lor. Repetiția deci de fapte asemănătoare în tot, se încorporează în creații stabile în care se poate urmări o dezvoltare succesivă. În curînd vizitatorii încep să vină din zone tot mai îndepărtate și se recrutează din clase sociale mai bogate. Această repetiție diferențiată aduce cu ea crearea altor mijloace de confort: săli de baie mai luxoase, plantații, amenajarea locurilor de plimbare și agrement, săli de spectacol și de concert. Devine necesar să se introducă taxe diferențiate pentru bogați și săraci; medicii vin să se instaleze în aceste locuri; reclama se amestecă și ea cu și timpul stațiunea ia proporții considerabile. Este evident că *progresul istoric s-a efectuat în raport cu diferențierea în repetiția faptelor.*

Ca al doilea exemplu, să schițăm istoricul bicicletei. Bicicleta a servit la început ca mijloc de locomoție distractiv și nu se aplica nici unui scop util. Dar s-a observat curînd că ea poate aduce servicii. S-a folosit la poștă, pentru mai rapida distribuire a scrisorilor, apoi în armată pentru transmiterea ordinelor. Dorința de a depăși în viteză a făcut loc curselor. Ca mijloc de gimnastică, bicicleta a fost folosită de medici; dar în același timp, s-a observat că folosirea ei exagerată provoacă anumite boli. Femeile care au adoptat acest gen de sport, au trebuit să-și facă costume adecvate, ceea ce a exercitat o influență pe de o parte asupra modei, pe de alta asupra prejudecăților morale, și așa mai departe. *Deci, cu cît imitația, adică repetiția, se diferenția, cu atît ciclismul se dezvolta și el,* încît din punct de vedere istoric el nu a fost la drept vorbind, *decît un fapt de repetiție.*

Dar dacă aceste exemple ne demonstrează dezvoltarea istorică în formele ei cele mai simple, altele ne vor face să pătrundem mai adînc în țesătura complicată constituită de trama istoriei. Într-adevăr, repetițiile faptelor nu au loc decît pe o singură linie. Mai multe serii se urmăresc în același timp, se încrucișează, se întrepătrund, se influențează reciproc și se confundă într-un tot care pare, inextricabil, de monolit.

Dacă examinăm de exemplu faptele care au dus la căderea imperiului roman, găsim mai întîi repetițiile care au contribuit la dezorganizarea în interior a structurii poporului roman: cea care accentua continuu absorbția micii proprietăți de către marea proprietate; abandonarea serviciului militar și decadența acestui ideal; diminuarea cifrei natalității ca urmare a corupției moravurilor și a micșorării numărului de căsătorii. Toate aceste fapte și multe altele derivă din nenumărate cazuri de repetiție succesivă. La aceste serii vin să se adauge altele, provocate de puternica influență a creștinismului, ca: ostilitate față de religia păgînă și față de toate instituțiile statului roman care erau impregnate de ea; decăderea societății antice bazată pe sclavagism, prin presiunea acestuia din urmă; dezinteresul pentru problemele materiale, toată ponderea existenței fiind, în această concepție creștină transferată lumii de apoi. Asupra acestor două serii de fapte de repetiție succesivă s-a grevat o a treia, invazia barbarilor care s-a desfășurat și ea în mai multe serii paralele de fapte succesive. Toate aceste serii s-au influențat reciproc, și-au încrucișat efectele, au înlocuit faptele unele cu altele și această acțiune multiplă și complicată a avut ca efect de a angrena, asemenea unei stînci care se prăvale din vîrful muntelui, imperiul roman, care s-a spulberat în negura vremurilor.

Dacă examinăm evenimentul de mare însemnătate al revoluției franceze, vom regăsi acest efort de repetiții diferențiate ale faptelor, repetiții care se vor continua și ele pe diverse linii: slăbiciunea și nehotărîrea lui Ludovic al XVI-

lea, energia și forța extraordinară a clasei de jos a societății, pericolele din exterior unite cu pericolele interne. Aceste diverse serii, formate prin repetiția faptelor mereu mai neasemănătoare, reunite sub un singur stindard, au dat naștere marii mișcări care caracterizează sfîrșitul secolului XVIII.

Repetiția rămîne aceeași, fie că ea se reproduce fără schimbări importante fie că aceste fenomene nu se încorporează în rezultate stabile. Pe măsură ce diferențierea se accentuează, succesiunea se desenează și ea prevalează totodată asupra repetiției. Se ajunge la un moment cînd repetiția este dominată de succesiune și cînd rotațiile primeia sînt complet acoperite de curentul longitudinal al celei de a doua.[26]

Țesătura vieții sociale este formată din fire încrucișate ale repetiției și succesiunii. Aceste fire sînt strînse unele cu altele în întinderea țesăturii; dar fiecare fir poate fi detașat de altele cu care este în contact și studiat separat, în toată întinderea sa, longitudinală sau transversală. E adevărat că dacă scoatem numai lucrătura țesăturii, figurile desenului vor pierde din vigoarea (coloritul) lor, iar dacă luăm numai urzeala, ele vor deveni cu totul informe, schematice. Ca desenul să apară în întreaga sa plenitudine, e necesar ca țesătura și urzeala să formeze un singur tot; dar nu e mai puțin adevărat că, pentru a înțelege cum a putut fi compus desenul prin încrucișarea firelor, este necesar să separăm lucrătura de urzeală și să studiem firele independent unele de altele. Fiecare grup de fire, mai mult sau mai puțin întins, ne dă explicația unei părți a desenului care se întinde pe toată țesătura. Studierea urzelii este cea a repetiției; cea a lucrăturii este obiectul succesiunii.

---

[26] Lacombe, *Note sur Taine*, *Revue de Synthèse historique*, 1903, p. 262, vorbește și el despre „*longitudine* și *latitudine* istorică". V. și comunicarea noastră la Academia de științe morale și politice, *Repetiția și succesiunea universală*, Ședințe și lucrări, Tom LVIII, p. 710.

Clasificarea științelor și istoria.[27] Din ce am spus pînă acum rezultă că este cu totul inexact a face din istorie o știință particulară, la egalitate cu fizica, cu chimia, cu biologia sau psihologia, așa cum o fac toate clasificările științelor, și că trebuie să asumăm istoriei un alt rol în clasificarea științelor umane.

Marea dificultate în această clasificare este de a găsi principiul pe care ea trebuie să se sprijine. Pentru lucruri, acest principiu poate fi descoperit cu ajutorul comparației lor; dar cînd e vorba de științe vedem imediat izvorînd două puncte de vedere ce stau alături: mai întîi fenomenele pe care ele le studiază; apoi felul în care spiritul ia cunoștință de ele și felul cum aceste fenomene sînt însușite de facultățile noastre intelectuale. Numai astfel am putea clasifica corect științele, după metodele întrebuințate de ele pentru a descoperi adevărul, în științe deductive și inductive, de observație și de experiență.

Este necesar să știm în care din aceste două sfere de idei trebuie să căutăm principiul clasificării. Credem că acesta se află totdeauna în obiect, în fenomen; fiindcă, așa cum vom vedea imediat, știința nu este o creație a spiritului nostru, cum sînt religia, artele, formele de guvernămînt. Vedem de asemenea că religiile au fost clasificate după concepțiile care le dau naștere în religii fetișiste, panteiste, politeiste, monoteiste; artele, după procedeele cerute de impulsul estetic de manifestare, în arhitectură, sculptură, pictură, muzică, literatură; formele de guvernămînt, se clasifică după modul de a organiza autoritatea publică în stat patriarhal, republică, monarhie absolută, monarhie constituțională. În toate aceste sfere ale gîndirii, noțiunile create de inteligență dau principiul clasificării. Pentru științe, lucrurile se schimbă. S-a încercat a le clasa și pe ele după facultățile de spirit care le impulsionează. Astfel *Bacon*, urmat

[27] V. și studiul nostru cu același titlu inserat în *Revue de Synthèse historique*, 1900, p. 7 și următoarele.

aproape întrutotul de *d'Alembert*, considera că facultățile intelectuale ale omului se pot reduce la trei, memorie, imaginație și rațiune, a admis o clasificare tipărită în istorie, poezie și filosofie. Dar această clasificare vizează mai curînd totalitatea ideilor noastre decît cele care privesc în mod special știința, adică expunerea adevărului; apoi termenul de istorie este luat de Bacon într-o cu totul altă accepție decît cea care i se atribuie de obicei. El înțelege istoria și istoria naturală în sensul care se acorda în trecut acestui cuvînt. Astfel el plasează în clasa istoriei, în afara istoriei umane, politice, ecleziastice și literare și studiul legilor naturii; legile cerului, ale pămîntului, ale mării, ale mineralelor, vegetalelor, animalelor, științele care n-au în comun cu istoria propriu zisă decît același nume, dat arbitrar.

Această încercare de clasificare a lui Bacon și d'Alembert a fost curînd considerată insuficientă și Auguste Comte a venit să o înlocuiască cu o clasificare „bazată pe chiar studiul obiectelor de clasificat". Acest sistem este singurul judicios, după caracterul științei. Problema este numai de a vedea, dacă Auguste Comte și cei care au venit după el (Ampère, Herbert Spencer) au aplicat bine acest principiu; dacă ei au clasificat fenomenele pe care le studiază știința după felul cel mai conform cu caracterele lor generale și dacă, drept urmare, clasificarea științelor propuse de acești gînditori răspunde sistemului natural în care aceste fenomene ale universului există și se înlănțuie. *Auguste Comte* împarte fenomenele în cinci clase: astronomie, fizică, chimie, biologie și sociologie, mergînd de la cele mai simple la cele mai complicate. La aceste cinci clase el adaugă matematicile ca fundamentul cel mai general.

Ampère procedează diferit. El împarte fenomenele în două mari clase: cele ale materiei (științele cosmologice) și cele ale spiritului (științele noologice) și vrea să stabilească pentru subdiviziunea lor, o uniformitate arbitrară și simetrică care îl duce la a inventa științe de care nu s-a auzit niciodată vorbindu-se ca brightotehnie, telesiologie, hie-

rologie. *Herbert Spencer* reia sistemul lui Auguste Comte, modificîndu-l. Mai întîi el face din matematici și din logică o clasă aparte, cea a formelor sub care ar apărea fenomenele. Cît despre științele propriu zise ale fenomenelor, el le împarte în științe abstracte-concrete: mecanica, fizica, chimia; și în științe concrete: astronomia, geologia, biologia, psihologia, sociologia statică.

Toate aceste clasificări sînt mai mult sau mai puțin arbitrare, fiindcă ele reunesc ceea ce trebuie să fie separat și separă ceea ce trebuie să fie reunit. Astfel, în ce privește clasificarea lui *Ampére*, care distinge științele cosmologice de științele noologice, trebuie să observăm că aceste fenomene nu sînt, ele însele, decît manifestarea forțelor ascunse ale naturii, deci totdeauna efecte datorate unor cauze imateriale. Dacă pretindem că spiritul nu ar avea întindere nici greutate, trebuie să remarcăm că forța gravitației, cea a căldurii sau electricitatea le au tot atît de puțin. Ele sînt, ca forțe, tot atît de distincte de materie, ca spiritul care provoacă mișcările corpului; pe de altă parte, fenomenele spiritului nu ne apar ca imateriale, nici în manifestările lor, decît atunci cînd le studiem în noi înșine; dar dacă vrem să le observăm în alții, nu le putem percepe, decît încorporate sub forme materiale (limbaj, gesturi, expresie). Arta este o creație a spiritului; dar ea nu ar exista fără formele materiale în care se întrupează, și așa mai departe. Diviziunea fenomenelor în materiale și spirituale nu poate fi urmărită consecvent pretutindeni și totdeauna. Ea ar putea, cel mult, să caracterizeze subdiviziunile, dar niciodată nu ar putea servi ca bază unei diviziuni fundamentale.

Aceste observații dovedesc că criteriul de clasificare al științelor a fost prost ales; că în realitate, științele nu se disting nici prin caracterul fizic sau psihic al fenomenelor lor, nici prin gradul lor de complexitate și generalitate. Trebuie deci căutat un alt fundament logic pentru a stabili o clasificare rațională a științelor și acest nou fundament este cel pe care l-am expus în paginile precedente; este distincția

între faptele de *repetiție* și cele de *succesiune*. Această diviziune ne va servi ca bază pentru clasificarea științelor.

Știința universală se va împărți deci în două ramuri: prima va cuprinde științele fenomenelor asupra cărora timpul nu exercită nici o influență: *fenomenele de repetiție*; a doua, științele care vor avea drept obiect fenomenele supuse influenței transformatoare a forțelor acționînd în timp: *fenomenele succesive*. Vom desemna științele din prima categorie prin termenul de *științe teoretice*, sau ca Hermann Paul, *științele legilor*, rezervînd pentru cele din a doua numele de *științe istorice*.[28]

Această diviziune va trebui să fie coroborată cu o alta, relativă la izvorul de unde emană faptele, atît de repetiție cît și de succesiune: materia și spiritul. Cu toate că între materia vie și spirit în general, există o tranziție aproape imperceptibilă, — cum e vorba de cea mai înaltă expresie a spiritului, cea cu care omul este dotat, acest spirit este deja complet diferențiat de materia vie care-i servește de suport. Această combinație a două diviziuni bipartite are ca rezultat existența a patru grupe de științe, dintre care două cu caracter teoretic (pentru repetiție) și două cu caracter istoric (pentru succesiune): *Științe teoretice* (fenomene de repetiție): a. *Ale materiei:* fizica, chimia, astronomia, biologia, fiziologia etc.; b. *Ale spiritului:* matematicile, psihologia, logica, economia politică, dreptul, sociologia etc.

Științe istorice: (fenomene succesive) a. *Ale materiei:* geologia, paleontologia, teoria descendenței; b. *Ale spiritului:* istoria în toate ramificațiile ei. Marea clasă a științelor isto-

[28] *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle, 1880, p. 12. *Gesetzwissenschaften* și *Geschichtswissenschaften*. Dl Mortet (Grande *Encyclopédie*, art. *Istorie*, p. 122) împarte și el științele în două grupe, științe *teoretice* și științe *istorice;* dar el conferă științelor teoretice, ca obiect, constituirea tabloului prezentului. Noi credem că științele legilor (teoretice) nu se preocupă numai de prezent, ci mai ales de repetiție în orice moment al duratei.

rice poate fi însă subdivizată după un alt punct de vedere. Vom avea mai întîi științele relative fenomenelor înseIe, care se dezvoltă și se transformă cu timpul. Astfel se explică că geologia privește istoria pămîntului, paleontologia cea a organismelor dispărute acum, teoria evoluției succesiunea ființelor pe suprafața globului; istoria politică transformările intervenite în viața statelor; istoria instituțiilor economice, a artelor, literaturii va privi schimbările pe care aceste forme de activitate umană le vor suferi în cursul vremii. Acest grup de cunoștințe succesive va constitui clasa *științelor istorice reale.*

A doua clasă de științe a faptelor succesive prezintă dezvoltarea cunoștințelor în raport cu anumite fapte *care în ele însele rămîn imuabile* și nu se schimbă cu timpul, cel puțin în raport cu existența noastră umană. În acest caz, obiectul cunoașterii fiind fix, ceea ce se poate schimba este felul în care spiritul ține seama de el, cel care cuprinde aceste fapte. Astfel, fenomenele astronomice nu s-au schimbat de la trezirea conștiinței umane; dar modul de a le înțelege și a le interpreta a progresat continuu. Există deci o istorie a științei astronomice. Același lucru este valabil pentru fizică, mineralogie, chimie, botanică, etc. al căror fond n-a variat de cînd omul a început să ia cunoștință de ele, în timp ce ideile noastre relative la fenomenele pe care aceste ramuri ale cunoașterii le studiază s-au îmbogățit continuu, apoi s-au schimbat cu totul, printr-un progres mai mult sau mai puțin rapid. Va exista deci o istorie a științei fizice, a științei chimice, o istorie a botanicii, a zoologiei, a fiziologiei. Dar științele istorice reale vor putea la rîndul lor să fie tratate istoric (ca științe care se raportează la fapte de repetiție) adică relativ la schimbarea concepțiilor noastre asupra naturii fenomenelor. Am putea astfel prezenta o istorie a teoriilor geologice și paleontologice, o istorie a ideilor asupra teoriei și descendenței, în sfîrșit, o istorie a concepțiilor isto-

rice.[29] Această clasă a științelor istorice care prezintă succesiunea ideilor noastre asupra fenomenelor ar putea fi numită prin opoziție cu clasa de științe istorice reale, *științele istorice ideale.*

Putem deci forma tabloul următor: (Vezi pag. 36).

Credem că o clasificare rațională a științelor va trebui să se bazeze pe distincția fundamentală, stabilită de noi, între științele *teoretice* și științele *istorice* care se subdivizează la rîndul lor în științe teoretice și științe istorice ale *materiei* și ale *spiritului.* Dar noi nu am atins această problemă a clasificării, decît pentru a demonstra aserțiunea noastră că istoria nu constituie o știință particulară și unică, ci unul din cele două moduri de concepție asupra lumii, modul succesiv privit cu ochii modului de repetiție.[30]

Numai lipsa acestei adevărate concepții asupra istoriei a putut împiedica mereu posibilitatea de a înțelege în întregime rolul pe care este chemată să-l joace ea în sistemul cunoștințelor umane. S-a observat întotdeauna că domeniul de cercetare al istoriei este imens: că el se întinde aproape asupra tuturor ramurilor de cunoștințe care pot fi tratate din cele două puncte de vedere: cel al repetiției și cel al succesiunii; dar nu s-a remarcat niciodată că această întindere a istoriei derivă din felul ei de a privi faptele; că ea nu constituie deci deloc o știință specială, ci mai degrabă un caracter comun unei întregi clase de științe.[31] Fenomenele universu-

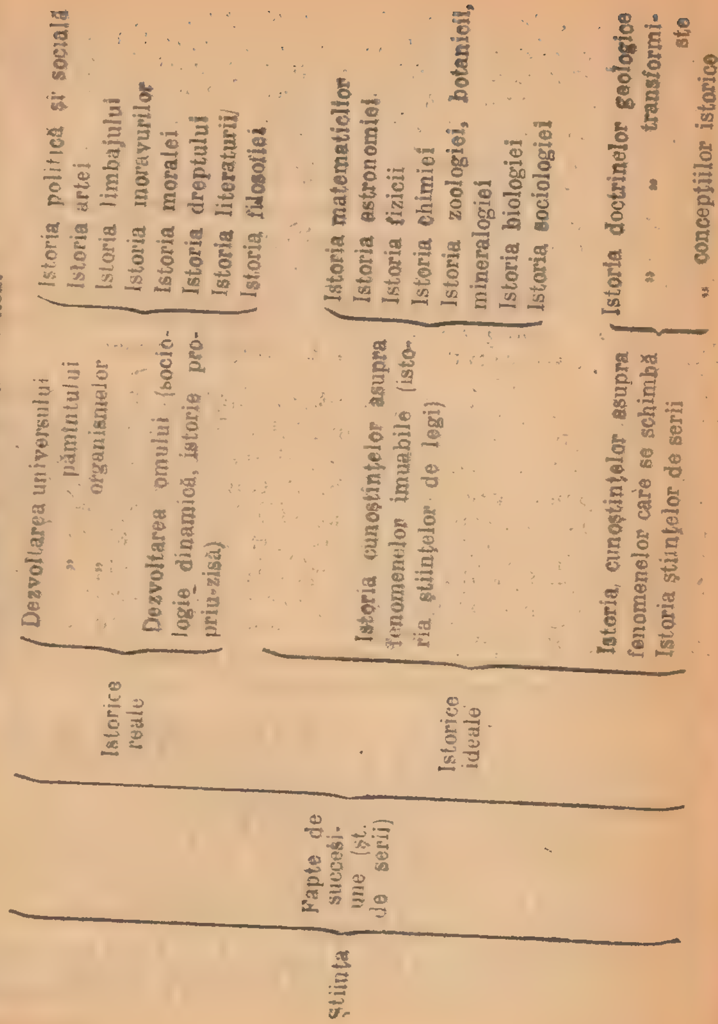
---

[29] În acest fel a expus dl Robert Flint în volumul *Histoire de la philosophie de l'histoire en France*, 1878, și altul *Istoria filosofiei istorici în Germania*. Paris, 1878, și dl Wegele a scris un volum intitulat *Geschichte der deutschen Historiographie*, 1885.

[30] H. Berr, *Synthèse historique*, 1902, p. 294, observă: „Fie că punem, ca dl Naville, științele legilor față în față cu cele ale faptelor, sau ca dl Xenopol, științele faptelor de repetiție față în față cu faptele de succesiune sau ca dl Rickert, științele universalului și cele ale individualului, există în orice caz o tendință crescîndă de a face din definirea istoriei baza clasificării științelor".

[31] Dl Bernheim în al său *Lehrbuch der geschichtlichen Metode*, p. 116, concepe și el istoria ca o știință particulară. Adevăratul răspuns nu este cel dat de dl Bernheim, ci cel pe care-l dăm noi în acest text.

Lăsăm la o parte clasificarea științelor în fapte de repetiție, științe ale legilor, observînd numai că ele conțin și... sociologia statică.



- Știința
  - Fapte de succesiune (șt. de serii)
    - Istorice reale
      - Dezvoltarea universului
      - „ pămîntului
      - „ organismelor
      - Dezvoltarea omului (sociologie dinamică, istorie propriu-zisă)
        - Istoria politică și socială
        - Istoria artei
        - Istoria limbajului
        - Istoria moravurilor
        - Istoria moralei
        - Istoria dreptului
        - Istoria literaturii
        - Istoria filosofiei
    - Istorice ideale
      - Istoria cunoștințelor asupra fenomenelor imuabile (istoria științelor de legi)
        - Istoria matematicilor
        - Istoria astronomiei
        - Istoria fizicii
        - Istoria chimiei
        - Istoria zoologiei, botanicii, mineralogiei
        - Istoria biologiei
        - Istoria sociologiei
      - Istoria cunoștințelor asupra fenomenelor care se schimbă
      - Istoria științelor de serii
        - Istoria doctrinelor geologice
        - „ „ transformiste
        - „ concepțiilor istorice

lui se întind pe un spațiu și se derulează în timp, modul lor de percepție nu va fi de a se sustrage acestui dualism, care are rațiunea sa de a fi în constituția universului însuși, și nu în cea a înțelegerii noastre, ca în teoria lui Kant, avînd în vedere că noi gîndim, așa cum remarcasem deja, și că rațiunea umană nu este decît reflecția rațiunii universale.

Istoria se ocupă de toate lucrurile care devin ceea ce ele sînt, prin curgerea timpului. Ea atinge toate fenomenele universului, pe cele de natură materială, ca și pe cele cu caracter intelectual. În zilele noastre, acest mod de a privi lucrurile a căpătat o amploare extraordinară și istoria intervine în explicarea unui mare număr de fapte care, fără ea, ar fi rămas săracă. Acestea sînt faptele care se dezvoltă în timp. Dar numai la aceste fapte trebuie să restrîngem maxima lui Comte „o concepție nu va fi înțeleasă decît prin istoria ei". Nu trebuie să-i dăm importanța prea generală pe care Comte pare să i-o atribuie; căci explicația istorică nu ar servi de exemplu la nimic, în concepția adevărurilor matematice, a legilor fizice, chimice, biologice, logice sau psihologice. De asemenea, în zilele noastre, toate noțiunile care își au rădăcinile în timp, sînt supuse investigațiilor istorice. În afara obiectelor de studiu a istoriei propriu zise, nici o teorie nu este prezentată, nici o lege nu este motivată, nici un proces nu a fost pledat fără o introducere istorică care arată cum a luat naștere concepția, cum s-a introdus ea fie în lumea faptelor, fie în aceea a ideilor. Istoria deci în sensul larg al cuvîntului, nu este o știință specială, cum ne-a plăcut s-o considerăm pînă în prezent, știința care trebuia să fie așezată alături de biologie, de psihologie sau sociologie; ci *ca constituie unul din cele două moduri universale ale concepției asupra lumii, modul succesiunii față de modul de repetiție.* Această concepție a istoriei arată importanța acestei discipline, al cărui principiu, aplicat naturii materiale, a regenerat studierea sa, prin ideea atît de fecundă a evoluției. Departe de a se apăra împotriva acuzațiilor pe care i le aduc unii gînditori, că nu este o știință, istoria se dezvăluie ochilor

noştri ca avînd drepturi egale la sceptrul raţiunii umane cu sora sa geamănă, ştiinţa faptelor de repetiţie. Continuarea acestui studiu va justifica, sperăm, în întregime, această concluzie.

DUBLA FORMĂ A CAUZALITĂŢII

Dacă trecem acum de la studiul faptelor la cel al cauzelor, vom ajunge la aceeaşi concluzie, aceea că există o diferenţă între cauzalitatea faptelor care se repetă şi cea a faptelor care se succed.

Să începem prin a determina sensul precis în care înţelegem noţiunea de cauză. Ţinem să precizăm de la început că nu vom atinge latura metafizică a problemei şi nu vom analiza cauza decît din punct de vedere logic şi ştiinţific.

Cauza este un mod de explorare a faptelor, cel care se raportează la realitate. Filosoful german *Kiesewetter* a marcat foarte bine diferenţa care există între raţiunea suficientă şi cauză: „Raţiunea logică (principiul cunoaşterii), spune el, nu trebuie să fie confundată cu raţiunea reală (cauza). Principiul raţiunii suficiente aparţine logicii; cel al cauzalităţii aparţine metafizicii. Primul este principiul fundamental al gîndirii; al doilea al experienţei. Cauza se raportează la obiecte reale; raţiunea logică se raportează numai la reprezentări".[1]

S-ar putea obiecta împotriva acestei distincţii că fenomenele exterioare se consumă şi în idei în spiritul nostru. Aceasta este incontestabil; dar este o diferenţă între ideile care sînt produsul inteligenţei şi cele care nu sînt decît reflectarea lumii exterioare. Fiindcă numai sistemele construite în această ultimă clasă constituie ştiinţă.

[1] Kisewetter, *Logik* I, p. 18.

Realitatea ştiinţei. Acest adevăr ne conduce la a stabili mai întîi un principiu fără de care nu vom putea avansa: *cel al realităţii ştiinţei.*

Ştiinţa nu este o creaţie a spiritului nostru, de felul artei, religiei, limbii, formelor politice. Ea nu este decît reproducerea intelectuală a universului; este relfectarea realităţii în înţelegerea raţională; proiectarea raţiunii lucrurilor în raţiunea umană. Iată pentru ce, în timp ce alte produse ale gîndirii îmbracă un caracter diversificat, după rasele şi popoarele care le dau naştere, ştiinţa este unică şi nu se poate colora diferit de diversele spirite prin care ea se manifestă. Noţiunea de frumos, credinţele, formele politice, variază după grupurile de oameni în sînul cărora iau naştere, în timp ce adevărul este unic şi aparţine tuturor. O dată descoperit, el devine bunul întregii umanităţi, dacă nu prin principiile sale care rămîn adesea patrimoniul unui cerc restrîns de aleşi, în mod sigur prin rezultatele sale de care profită toată lumea. Iată, de altfel, şi pentru ce nu se poate domina natura decît prin ştiinţă. Fiindcă dacă nu ar fi aşa, şi dacă ştiinţa nu ar fi compusă decît din abstracţiuni urzite de inteligenţa noastră, ne întrebăm: „în virtutea cărui miracol astronomii ar comanda soarelui să intre în eclipsă, lui Venus să atingă discul solar, anumitor comete să apară cu regularitate ca să îngrozească mulţimea ignorantă? Prin ce miracol *Le Verrier* ar putea ordona unei noi planete să-şi facă intrarea în galaxia solară? Cum ar putea omul, această fiinţă infimă, acest atom de praf de pe o neînsemnată planetă, cum ar putea el oare domina corpurile cereşti, dacă n-ar cunoaşte legile la care aceste corpuri se supun în realitate? Forţele şi legile naturii, departe de a fi entităţi, sînt cele mai puternice realităţi din univers; ele susţin echilibrul şi structura universului. Dacă una din aceste forţe sau legi şi-ar înceta acţiunea, universul s-ar spulbera într-o masă informă. Legile care guvernează fenomenele nu sînt produsul spiritului nostru; ele constituie natura intimă a

universului, pe care spiritul a ajuns să și-o însușească după imense eforturi. Această pătrundere a secretelor naturii *obiective* prin spirit constituie de fapt știința"[2].

Dl Boutroux afirmă de asemenea că „știința ne prezintă tabloul sistematic al realității însesi și nu al posibilităților ideale". În altă parte, eminentul gînditor pare că restrînge însemnătatea acestui principiu, concedînd numai că „omul nu este o anomalie în natură, de aceea ceea ce satisface inteligența sa nu trebuie să fie fără legătură cu restul lucrurilor; există cu siguranță o anumită analogie între natura noastră intelectuală și natura lucrurilor. Altfel, omul ar fi izolat în univers". Noi credem că există o identitate totală între ceea ce e cunoscut și actul cunoașterii, din moment ce această cunoaștere este posibilă inteligenței noastre; fiindcă altfel spiritul ar pierde rațiunea sa de a fi.

Și cînd dl Boutroux afirmă pe bună dreptate că „ordinea ideilor nu are valoare decît atunci cînd explică ordinea fenomenelor", credem că trebuie să adăugăm „din moment ce ordinea ideilor, *în știință*, încearcă să reproducă ordinea fenomenelor".[3]

Dl Burdeau se întreabă și el: „de unde această armonie între gîndire și realitate? Ființele dotate cu gîndire n-au existat totdeauna; ba chiar ele au venit tîrziu în lume. Și totuși, înainte de nașterea lor, lumea aceasta nu era lipsită de legi. Deci nu realitatea s-a supus rigorilor gîndirii, ci gîndirea s-a supus formelor realității". Și autorul trage din aceste premise, concluzia următoare: „a ști înseamnă a imita în mintea noastră ordinea naturii, înseamnă a stabili

---

[2] Vezi articolul meu *Les faits de répétition et les faits de succession*, în *Revue de Synthèse historique*, I, p. 139 și de comparat cu remarcile foarte judicioase ale lui Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1896, p. 220: „Dacă astronomul își făcea iluzii crezînd că poate cunoaște soarele, luna, stelele și legile lor; dacă el își făcea aceleași iluzii, prezicînd o eclipsă, cum va putea avea eclipsa amabilitatea de a se produce totdeauna la data fixată?"

[3] Vezi E. Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, p. 3 și 105, cu *Ideea de lege naturală*, p. 27 și 30.

între ideile noastre aceeași legătură care există între fenomenele corespunzătoare lor"[4].

Chiar dl Berr care socotește, dimpotrivă, că știința nu este un registru, scris sub dictarea fenomenelor, că ea este o creație a minții și care subscrie la toate îndoielile pe care Milhaud le are în privința realității științei, este totuși obligat să recunoască: „pe de altă parte, nu trebuie să uităm ascendentul, ca să-i zicem așa, pe care știința îl are asupra non-eului. Ce poate fi mai uimitor, exclamă el, dacă ne gîndim, decît apariția unei comete, în momentul exact, fixat prin calcul cu mulți ani înainte; sau cînd Le Verrier deduce prin calcul existența unei planete, pe care numai apoi o descoperă lunetele; sau cînd Lecoq de Boisbaudrant bănuiește, după analiza spectrală, și cînd Mendeleev constată, după greutatea atomică, o lacună printre corpurile simple între aluminiu și iridiu și cînd este extras galliul— *nu poți fi oare în drept a considera că esența eului atinge esența non-eului?*" Cum s-ar putea susține, după o asemenea constatare că „dacă spiritul descoperă o lege, nu o face decît pentru că știe că există legi, și nu pentru că ar vrea să existe!"[5] Credem, dimpotrivă că legile universului există obiectiv, că ele se impun spiritului și că dacă numai omul e capabil să le formuleze, este fiindcă numai mintea lui este o oglindă în stare să le reflecte imensa maiestate.

Kant și toată școala sa, o știm bine, contestă realitatea științei.

Ca să nu ne ocupăm decît de filosofii care au reflectat asupra istoriei, noi găsim de exemplu pe dl. Max Adler care susține că „atît timp cît vechea opinie, că noi am copiat universul în mintea noastră, avea încă oarecare credit, și că drept urmare un lucru în sine trebuia să corespundă într-un fel oarecare calităților obiectelor observate de către

---

[4] Burdeau, în prefața cărții lui H. Spencer, despre *Progres*, p. VIII și XVIII.

[5] *M. Berr, L'Avenir de la Philosophie*, p. 246.

noi, am putea admite că adevărul era ceva absolut independent de orice factor subiectiv al cunoașterii. Dar acum, cînd prin opera lui Kant și a succesorilor săi această opinie a fost spulberată, acum că ea a devenit de neconceput pentru orice minte obișnuită cu critica, *obiectivitatea științei se sprijină pe vid*". Și dl Windelband adaugă că „lucrurile și noțiunile fiind necomparabile între ele, nu putem niciodată pune alături lucruri și noțiuni, ci numai noțiuni: nu putem niciodată să afirmăm dacă o noțiune corespunde cu altceva decît cu o altă noțiune. Dacă ar fi așa, *pretenția că știința este o imagine a realității nu are sens și adevărul nu va însemna o corespondență cu realitatea, ci numai o corespondență între noțiuni*"[7].

Toate acestea pot fi foarte bine gîndite, dar gîndirea nu poate niciodată să pătrundă ultima rațiune a lucrurilor; iată pentru ce ea încearcă să explice enigmele într-un mod încă mai puțin inteligibil decît au apărut ele la început spiritului. Fiindcă ne întrebăm, cum este posibilă prezicerea eclipselor, de exemplu, dacă știința nu e decît stabilirea relațiilor între noțiuni? Deoarece prezicerea unei eclipse este o corespondență între noțiunile spiritului nostru *cu un fenomen real al naturii, o percepție a sensurilor*. Ea dovedește, cum spune dl. Boutroux că trebuie să existe cel puțin o anumită analogie între natura noastră intelectuală și natura lucrurilor. Într-adevăr, ca o eclipsă sau un fenomen natural să poată exista pentru mintea noastră, trebuie neapărat ca o schimbare oarecare să intervină în lucrul în sine, în *non-eu*, oricît de independent sau diferit am considera această modificare a felului de percepere. Ori, această schimbare intervine într-o lume exterioară a spiritului, deci într-o lume obiectivă, *într-o realitate situată în afara noastră*. Percepția acestei modificări a unei stări anterioare, modificare

[6] M. Adler, *Kausalität und Teleologie*, 1904, p. 76.

[7] W. Windelband, *Praeludien* ed. II, 1903, p. 136. Vezi și H. Berr *L'Avenir de la Philosophie*, 1897, p. 331—332 și 322.

care constitue fenomenul nu va stabili deci un raport între noțiuni, ci mai degrabă *un raport între noțiune (calculul care prevede eclipsa) și o schimbare în realitatea obiectivă a lumii.* Deci asertiunea că știința nu ar stabili decît raporturi între noțiuni este golită de orice fundament. Dl *Fouillée* obiectează pe de altă parte cu multă vehemență: „Ni se repetă fără încetare că nu cunoaștem decît idei; dar o idee nu este nimic atîta timp cît nu este ideea unui obiect. Ideea nu se concepe pentru starea de izolare; ea conține o parte din ființă mai mult sau mai puțin fidel reprezentată, dar din ființă. Filosofia nu poate începe printr-o cercetare izolată nici asupra gîndirii, nici asupra realității. Ea nu trebuie în principiu să opună numai gîndirea singură față de ea însăși, ceea ce n-ar dovedi nimic, nici față de lucrul în sine, ceea ce n-ar putea constitui obiectul unei gîndiri diferite. Ea este o știință imanentă și progresivă a realității. Iată pentru ce știința, ca și umanitatea însăși crede din instinct că relațiile sau legile descoperite de ea sînt fondate *in re* și nu numai *in intellectu*. Știința este cunoașterea reală și actuală a unei lumi reale. Noi cunoaștem deci, în definitiv, schimbările și mutațiile (mișcările) lucrurilor. Cunoaștem, de asemenea, puterea lor de rezistență față de noi înșine, care le conferă o realitate, o soliditate indiscutabilă și care motivează o inducție cu totul naturală de la noi la ele, de la existența noastră în sine, la existența lor în sine[8]. Atîta timp cît nu vom înlătura această obiecție fundamentală, opinia că știința ar fi o creație a minții se sprijină pe vid.

În sfîrșit, dacă noi nu știm și nu putem ști cum este lucrul în sine, nu vedem nici o rațiune pentru care s-ar susține că el trebuie să difere cu totul de concepția noastră asupra lumii și pentru ce în definitiv nu s-ar admite mai degrabă

[8] A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, p. 223 și p. 212—213.

o identitate între spiritul uman și marele suflu care mișcă universul.

Dl Poincaré observă, în legătură cu aceasta, că „știința nu este deloc artificială; ea are o valoare obiectivă. Singura realitate obiectivă e determinată de raporturile lucrurilor, de unde rezultă armonia universală și *aceste raporturi sînt obiective deoarece ele sînt sau vor deveni comune tuturor ființelor gînditoare*. Ceea ce noi numim realitatea obiectivă este, în ultima analiză, ceea ce este comun mai multor ființe gînditoare și ar putea fi chiar comun tuturor."[9]

Dar filosofii germani sînt departe de a împărtăși cu toții părerea lui Kant. Psihologul *Münsterberg* afirmă că „prima impresie asupra obiectelor este străină de o asemenea împărțire în procedee fizice și psihice. *Eu îmi figurez (reprezint) obiectele în afară, în spațiu, și nu în interiorul meu. Este o realitate originală cea pe care o cunosc, care are lumini și sunete* și niciodată cineva care evaluează lucrurile din punct de vedere al experienței naive nu va întreba dacă aceste lucruri exterioare există în realitate. Dar obiectele nu sînt numai reprezentate prin subiect. Subiectul ia poziție față de ele, și numai prin această poziție obiectele dobîndesc o realitate. *Ceea ce se experimentează astfel în propria voință reprezintă realitatea cea mai sigură și cea mai imediată, și nu numai rezultatul unei speculații metafizice*".[10]

Dacă realitatea este originea tuturor percepțiilor noastre și tuturor noțiunilor noastre, ea trebuie să fie și sursa de unde se adapă știința.

Știința fiind deci reproducerea intelectuală a realității înseși, *cauzele fenomenelor reale percepute de mintea noastră*

[9] H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 260, V. și p. 9. Numai pentru ipoteze și teorii știința poate fi considerată ca fiind capabilă să creeze raporturi între noțiuni.

[10] H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, p. 47–53. Ultima observație a d-lui Münsterberg concordă întrutotul cu ideea d-lui Fouillée reprodusă înainte.

nu vor fi decît reproducerea intelectuală a resorturilor, reale și ele, care împing faptele să se manifeste.

Atribuim deci, contrar anumitor filosofi, experienței, cunoașterea cauzei, în sensul indicat, și numai astfel interpretăm cuvintele lui Hume: „Prezentați celui mai riguros înțelept pe care l-a creat natura, omului pe care natura l-a înzestrat cu cea mai mare inteligență, un obiect care să-i fie în întregime nou; lăsați-l să-i examineze atent toate calitățile sensibile. După acest examen, eu îl desfid că ar putea indica una singură din multiplele cauze sau un singur efect. Nimeni nu își închipuie că explozia prafului de pușcă în tun sau atracția magnetului ar putea fi prevăzute, gîndindu-ne la ele a priori"[11].

Notarea cauzei semnifică deci *elementul intelectual, reflex al naturii exterioare, care ne face să înțelegem producerea unui fenomen.*[12]

Cauză și lege. Cu toate acestea nu este suficient de a fi determinat sensul adevărat al termenului cauzei; mai trebuie să-l eliberăm de o confuzie în care el a fost adesea prezentat, prin identificarea cauzei cu noțiunea *de lege.*

Așa se explică faptul că dl *Wundt* afirmă că „atunci cînd s-a găsit formula generală a unei clase de fapte, adică o lege, s-a stabilit totdeauna implicit un raport definit de la cauză la efect"[13]. Dl *Rickert* spune și el că „acolo unde se poate asocia un fenomen unei noțiuni care reprezintă o lege, avem ceea ce se cheamă o explicație cauzală, ceea ce înseamnă că știm pentru ce fenomenul trebuie să se producă astfel; că o altă explicație, mai bună decît subordonarea față de noțiunea generală a legilor, științele naturii nu sînt în stare să ne dea în această privință".[14] Dl *Max Adler* ex-

[11] D. Hume, *Essai sur l'entendement humain*, IV, p. 414.

[12] Această concepție a științei ca reflex al universului în mintea noastră ne dispensează de a discuta doctrina cauzei ca experiență internă și de imposibilitatea ei ca experiență externă, doctrină susținută de mulți filosofi, între alții de Fonsegrive.

[13] W. Wundt, *Über den Begriff des Gesetzes.*

[14] H. Rickert, *Grenzen*, p. 125.

celează în explicitarea aceluiași sens: „Noi considerăm, spune el, explicat ceea ce poate fi demonstrat ca fiind cazul unei legi generale"[15] Dl *Fouillée* susține de asemenea, că „a explica științific înseamnă a ne întoarce la legi, prin urmare la asemănările permanente între fenomene". Cu toate acestea dl Fouillee afirmă în altă parte că legea nu este o cauză, un agent preexistent fenomenelor pe care le reglează, ci ea exprimă modul și rezultatul constant „al influenței reciproce a cauzelor."[16] Dar dacă este așa, cum să fie echivalent a explica cu a te întoarce la legi? Dl *de Greef* susține, pe de altă parte, că „legea este raportul necesar între două fenomene care se reproduc constant și invariabil, cînd condițiile în care fenomenele se produc sînt aceleași, și într-un mod variabil cînd aceste condiții variază"[17]. *Fonsegrive* definește legea „o relație între două fenomene dintre care unul este considerat drept cauză și celălalt drept efect".[18] *Bernheim* concepe de asemenea „legea naturală ca o judecată universală/ un raționament universal/ care reproduce cunoașterea cauzelor constante ale fenomenelor[19]. Dl *Kistiakovski* susține că nu există lege naturală propriu zisă, ci numai grupuri speciale de legi naturale, mecanice, astronomice, fizice, chimice, filosofice etc. Ceea ce este comun acestor legi diferite, este relația cauzală a fenomenelor și el citează cuvintele lui *A. Riehl* care susține că „legea cauzalității nu este nicidecum o lege naturală, ci mai degrabă legea care determină forma generală a legilor naturale și pe care spiritul o urmează atunci cînd scrutează natura".[20] Acești doi autori se înșeală și unul și celălalt; fiindcă legea naturală nu are ea însăși nimic comun cu cauza. Dl. *Simiand* merge mai

---

[15] Max Adler, *Kausalität und Teleologie*, p. 49.

[16] A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (op. cit.), p. 5 și p. 243.

[17] De Greef, *Les lois sociologiques*, p. 30.

[18] V. Fonsegrive, *La causalité efficiente*, p. 25.

[19] E. Bernheim, *Lehrbuch*, p. 100 și p. 96 și 140.

[20] A. Riehl, *Gesellschaft und Einzelwesen*, 1899, p. 33, V. și p. 35.

departe. Acum e clară confuzia între termenii de *cauză* și *lege*, prin principiul pe care îl formulează „că nu există cauză în sensul pozitiv al cuvîntului acolo unde nu e de conceput lege", și trage concluzia de aici că „fenomenul individual, unic în spațiul său, nu are cauză".[21] Dl *Lacombe* spusese de altfel înaintea lui că „individualul nu este cauză"[22], ceea ce înseamnă cam același lucru; să detașezi individualul de înlănțuirea cauzală a existenței este o imposibilitate logică, absolută, fiindcă tot ceea ce există, individual sau general, trebuie să aibă rațiunea sa de a fi, cauza sa[23].

Helmholz confundă pe de altă parte legea cu forța, care nu este de fapt decît modul ei de manifestare. „Legea, spu-

---

[21] A. Simiand, articolul *Methode historique et science sociale*, în *Revue de synthèse historique*, 1903, p. 15.

[22] P. Lacombe, *L'Histoire considérée comme science*, p. 12.

[23] Această opinie, complet eronată după părerea noastră că legea ar da totdeauna cauza fenomenelor, este foarte răspîndită. Adăugăm autorilor citați și pe următorii, dintre cei care împărtășesc această părere: Souffret, *Disparité physique et mentale des races humaines*, 1892, p. 73: Ernesto Setti, *Il Lamarkismo nella socilogia*, 1896, p. 28; R. Worms, *Organisation scientifique de l'histoire*, 1896, p. 28; Otto Adamek, *Die wissenschaftliche Heranblildung von Lehrern der Geschichte*, 1902, p. 10 și, în special, p. 32; Elimar Klebs, în *Deutsche Rundschau*, XIV, p. 273; Cristian Claussen, *Program des Gymnasium zu Hadamar*, 1899, p. 20; Ed. Gottheim, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, 1899, p. 35; Doormann, *Bericht des Gymnasiums zu* Brieg, 1888, p. 29; C. Rivera, *Il determinismo nella sociologia*, 1903, p. 38; Grotenfelt, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, 1905, p. 62; Mortet, Article *Histoire* în *La Grande Encyclopédie*, p. 168; Ed. Meyer, *Zur Theorie und Methode der Geschichte*, 1904, p. 4, 37 și 40 nota; M. Georg von Below, *Die neue historische Methode*, în *Historische Zeitschrift*, Neue Folge, XLV, 1898, p. 249, admite ca adevărat principiul că legea ar conține explicația cauzală a fenomenelor și combate aplicarea acestui principiu în istoie, considerînd că aici nu ar putea aplica, avînd în vedere că personalitățile nu pot fi explicate. Noi combatem în general acest principiu, chiar în științele legilor, care nu explică decît foarte rar cauza fenomenelor

ne el, ne apare ca o putere obiectivă și în consecință îi dăm numele de forță."[24]

Ambele formule poartă deopotrivă amprenta erorii. Legea nu este forța însăși; ea nu exprimă decît modul ei de manifestare. Ea este la fel de puțin identică atît forței cît și cauzei. Legea constată modul de împlinire al fenomenului; cauza îi dă explicația. Legea ne arată *cum* se produce fenomenul; cauza caută se explice pentru ce el se produce astfel.

De aceea legile lui Kepler asupra mișcării planetelor constată regularități absolute care nu se abat niciodată de la modul lor de înfăptuire și care sînt deci eterne; dar această regularitate nu explică în nici un fel pentru ce au loc aceste mișcări. Formula fizică prin care unghiul de refracție al unei raze de lumină este egal cu unghiu său de incidență constituie de asemenea o regularitate eternă, absolută și precisă; dar această lege a opticii nu ne explică fenomenul din punct de vedere cauzal. Legile cristalizării mineralelor sînt perfect cunoscute pentru fiecare din grupurile căre i se supun, dar aceste legi nu stabilesc nici un raport de la cauză la efect. În legea căderii corpurilor, ce enunță că viteza lor crește proporțional cu patratul timpului parcurs, care este fenomenul luat drept cauză și cel care reprezintă efectul?

Formula nu redă decît modul în care se efectuează căderea, fără nici o aluzie la un raport de la cauză la efect care trebuia să fie și a fost descoperit efectiv mai tîrziu, în legea gravitației. Legea mecanică a paralelogramului forțelor nu se ocupă decît de direcția mișcării, fără să reflecte deloc cauza pentu care ea urmează diagonală.

La fel va fi pentru toate legile mecanice, astronomice, fizice, chimice, biologice, sociologice (statice) și psihologice.

---

[24] H. Helmholz, articolul *Über das Ziel und die Fortshcritte der Naturwissenschaften*, în ale sale *Populärs Vorträge*, caiet 2, p. 189, de Helmholz.

Toate constată modul de perpetuare a fenomenelor și numai prin excepție există legi de explicații, de *cauzalitate*, a faptelor, ca de exemplu legea gravitației care definește atracția corpurilor în legătură directă cu masele lor și invers proporțional cu pătratul distanțelor dintre ele. Această lege de cauzalitate dă explicația legilor lui Kepler, cea a căderii corpurilor, a ascensiunii baloanelor, a valurilor a mareelor.

Dl Rickert, pentru a susține ideea sa, că fiecare lege trebuie să conțină explicarea cauzală a fenomenelor de care se ocupă, aduce ca exemplu fenomenul curcubeului și susține că „atunci cînd subsumăm acest fenomen noțiunilor generale ale refracției razelor de lumină, nu spunem că e explicat. Noi credem că nu este deloc *regularitatea* refracției cea care explică fenomenul curcubeului, ci mai degrabă acea proprietate a luminii de a se descompune în culori atunci cînd trece printr-o prismă. Această explicație ar exista chiar atunci cînd această regularitate nu s-ar manifesta, și atunci cînd forța luminii și condițiile prin care trece nu ar îmbrăca forma unei legi. La fel dacă am găsi o explicație a inelelor lui Saturn, această explicație nu ar putea avea forma unei legi, chiar dacă fenomenul este unic în lumea planetelor. Explicația va fi dată prin înțelegerea naturii individuale a lucrurilor ceea ce dovedește trei lucruri: primul, că nu este corect să spunem că științele naturii nu se ocupă niciodată de noțiuni individuale; al doilea, că este la fel de inexact să susținem că individualul nu ar avea o cauză și al treilea că legea și cauza nu sînt noțiuni cu sfere identice.

Deci nu legea prin ea însăși explică fenomenul, ci forța și condițiile care îi dau naștere și care, atunci cînd sînt cunoscute, iau și ele pentru faptele de repetiție, forma de legi; dar trebuie să distingem neapărat legile *de cauzalitate*, de legile de producere ale fenomenelor. În timp ce ultimele sînt adeseori formulate de știință, de legile de cauzalitate știința nu se ocupă decît în mod excepțional. Dl Ritschl

observă cu dreptate că „legile care nu prezintă decît modul regulat al manifestărilor lor, nu vor da *rațiuni reale* fenomenelor reale din Univers."[25] Herbert Spencer, după ce a stabilit legea absolut abstractă [26] a progresului „trecerea de la omogen la eterogen", se întreabă dacă din această uniformitate de procedeu nu putem oare conchide cîteva necesități fundamentale cărora să le explice rațiunea? Universalitatea legii nu presupune oare universalitatea cauzei?" Spencer separă deci legea de cauză.

Dl Simmel, dimpotrivă, identifică cele două noțiuni, atît de diferite totuși, de lege și cauză și susține că „fiecare lege naturală adevărată trebuie totdeauna să conțină cauza faptelor sale". Dar cum este obligat să recunoască că există regularități care nu exprimă cauzele fenomenelor, ca să fie consecvent cu concepția legii care trebuie, după el, să exprime totdeauna un raport cauzal, el contestă regularităților non cauzale caracterul legilor; fiindcă, spune el, „raporturile de timp ale fenomenelor mai complicate nu pot fi considerate legi, dacă nu exprimă cauze care împing fenomenele să se producă". Iată pentru ce dl Simmel nu ezită să adauge că „*pretinsele legi ale lui Kepler nu trebuie considerate legi naturale în sensul strict al termenului.* Nu putem concepe o forță naturală generală care să aibă drept efect faptul că raza vector a planetelor, în aceleași intervale de timp parcurge aceleași suprafețe. O adevărată lege naturală este aceea a gravitației lui Newton"[28].

Atunci cînd pleci de la un principiu fals, și cînd ești un spirit riguros logic, ești obligat să nu dai înapoi din fața celor mai absurde consecințe, cum este de exemplu refuzul de a recunoaște formulelor generale ale mișcării planetelor

[25] Ritschl, *Die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*, 1901, p. 51.

[26] Vezi despre *Legile abstracte* și cap. VIII al acestei cărți *Legile de dezvoltare.*

[27] H. Spencer. *Le progrès*, p. 41—44.

[28] G. Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 73 și 74.

caracterul de lege, cînd acestea sînt cu precizie cele mai mari legi ale Universului.

Trebuie să remarcăm că niciodată legea cauzalității unui fenomen nu constituie în același timp legea sa de manifestare. Sînt două noțiuni, una în raport cu alta, dar complet diferite. Iată pentru ce multe din legile de manifestare au fost descoperite și formulate înainte să fie descoperite și formulate legile cauzale corespunzătoare, cum ne-o dovedesc, definitiv și irevocabil, legile lui Kepler care au fost imaginate cu mult înainte ca Newton să le găsească formula cauzală în legea gravitației.

Legea de cauzalitate trebuie totdeauna să urmeze și niciodată să preceadă legea de manifestare căreia îi servește de explicație; fiindcă în timp ce faptele și deci expresia lor generală, legile, pot fi cunoscute, fără a cunoaște și cauzele lor, este absolut imposibil să găsești cauza unui fenomen înainte ca acesta să fi fost înregistrat de mintea noastră. Cum se poate prin urmare să identificăm cauza cu legea? Și cum să vrem ca o lege să conțină în ea însăși explicarea, cauza fenomenelor, cînd cauza rezidă totdeauna *în afara* fenomenului, și deci, în cazul fenomenelor generale, *într-o altă lege?*

Wundt pare neliniștit de faptul că legile lui Kepler, care nu sînt, pentru el, ca și pentru dl Simmel, decît pretinse legi, legi empirice, aduc cu toate acestea mult mai multe foloase în astronomie decît legea gravitației lui Newton. Explicația pe care o dă, că primele formulează fapte empirice, în timp ce legea cauzală introduce forțat un element nou empiric și deci ipotetic, ar fi trebuit să-i atragă atenția asupra erorii pe care o săvîrșește cînd indentifică legea cu cauza: deoarece cauza fiind un element intelectual și adeseori ipotetic, acesta îi este adăugat mai tîrziu legii și nu face parte din el.

Legile lui Kepler care exprimă regularități absolute, precise și eterne, sînt legi în adevărata accepție a cuvîntului.

Ele nu sînt nici legi empirice[29] cum le consideră Wundt și mai puțin pretinse legi, cum le desconsidera Simmel. La fel va fi pentru toate legile formulate pînă acum de științele materiei, ca și cele ale minții, și care sînt toate legi de manifestare a fenomenelor, în timp ce legile cauzalității care trebuie să le explice, nu se întîlnesc decît cu mult mai rar.

Fiecare fenomen este produsul unei forțe naturale ce a depășit anumite condiții date. Manifestarea acestor fenomene, atunci cînd condițiile rămîn identice cu ele însele, se petrece cu regularitate, sub forma unei legi. Atunci cînd la această cunoaștere vine să se adauge cea a felului de a acționa a forței asupra ei însăși și asupra condițiilor, atunci avem și cauza fenomenului.

Francis Charmes a formulat foarte bine adevăratul rol al științei în cunoașterea Universului spunînd că „știința constată mai multe fapte pe care nu le explică"[30]. În întîmpinarea acestei idei, atît de luminoasă și de adevărată, majoritatea autorilor, ca urmare a confuziei implicite pe care o fac între termenii de lege și cauză, asumă științelor „naturale" rolul de a da explicația cauzală a Universului.

Astfel Schopenhauer afirmă că un cuvînt ca *„pentru că"* este izvorul oricărei științe, deoarece nimic nu există fără rațiunea de a fi; esența științei constă în înlănțuirea cunoștințelor pe baza lui *pentru că*, „înlănțuire care disinge știința de simplul agregat al cunoașterii"[31].

Funk-Brentano afirmă de asemenea că „gîndirea nu progresează decît prin descoperirea cauzelor"[32]. Lazarus și Steinhal stabilesc o distincție între științele pur descriptive și științele explicative ale fenomenelor. Ei spun că „numai

[29] Vom studia în Cap. VIII problema *Legilor empirice* și vom vedea că acest termen are în filosofie mai multe sensuri.
[30] Francis Charme, articol în *Revue des Deux-Mondes*, 15 dec. 1904, p. 954.
[31] A. Schopenhauer, *Quadruple racine de la raison suffisante*, p. 6 și 211, Vezi și *Le monde comme volonté et représentation*, II, p. 664.
[32] Vezi *La civilisation et ses lois*, p. 3.

cînd geografia și geologia devin geognostie, iar zoologia și botanica devin fiziologia și doctrina evoluției, putem vorbi de adevărate științe"[33]. Arnold Guyot dă ca rațiune a acestei distincții că „a descire fără a urca la cauze sau a coborî la consecințe nu mai înseamnă știință, așa cum nu mai înseamnă știință povestirea pur și simplu a unui fapt la care ai fost martor"[34]. Lilienfeld consideră drept scop al științei în general „descoperirea raportului cauzal al fenomenelor"[35]. Dilthey atribuie „științelor naturii analiza înlănțuirii cauzale a lumii materiale"[36]. Max Adler definește știința ca „un procedeu al minții ce tinde să explice fenomenele, adică să le supună unor raporturi mereu mai generale (legile), care determină fără excepție cazurile singulare, în așa fel încît fiecare fapt individual, în raporturile sale particulare, să nu fie considerat decît ca un caz special al acestor legi generale, din care poate descinde, dar pe care le poate și precede"[37]. O. Adamek afirmă „corola științelor naturii revine cercetărilor încununate de succes asupra înlănțuirii cauzale a fenomenelor din natură"[38]. Într-o altă sferă a științei, cea a limbajului, Hugo Schuhardt afirmă că „rigoarea metodei nu poate fi căutată în stabilirea de legi mai riguroase, ci mai degrabă în observarea mai riguroasă a legii, fără de care nu există știință și care, dimpotrivă, ea singură este suficientă oricărei științe: legea cauzalității"[39]. Schuhardt indentifică deci știința și legile ei cu principiul general al cauzalității, și el nu e singurul care o face. Burdeau observă

[33] Vezi *Über die Ideen in der Geschichte*, în *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1863, p. 410.
[34] Arnold Guyot, *Géographie physique comparée*, p. 26.
[35] P. von Lilienfeld, *Gedanken ueber die Socialwissenschaft der Zukunft*, zweiter Theil, *Die socialen Gesetze*, p. 87.
[36] W. Dilthey, *Einleitung in den Geisteswissenschaften*, p. 19.
[37] Max Adler, *Kausalität und Teleologie*, 1904, pp. 42, 44.
[38] Adamek, *Die Wissenschaftliche Heranbildung vom Lehrern der Geschichte*, 1902, 0. 32.
[39] Hugo Schuhardt, *Ueber die Lautgesetze*, p. 32.

totuşi cu dreptate că „nu vom putea deduce din principiul însuşi al cauzalităţii legile naturii; căci materia acestor legi este dată de experienţă, şi niciodată nu s-a demonstrat că două corpuri trebuie să se atragă în funcţie directă de masele lor şi invers cu patratul distanţelor"[40]. Ultima aserţiune a lui Burdeau trebuie totuşi să fie rectificată în sensul că numai legile cauzalităţii sînt conforme cu principiul universal de cauzalitate. Legile producerii fenomenelor nu se găsesc în nici o relaţie directă cu acest principiu.

Această idee că ştiinţele în general şi ştiinţele naturii în particular au ca scop stabilirea cauzelor este tot atît de răspîndită ca şi cealaltă, pe care am examinat-o şi care se raportează la indentificarea noţiunilor de lege şi cauză. Ele sînt amîndouă inexacte şi constituie două mari pete în soare ale filosofiei actuale.

*

Ni se pare că trebuie să facem aici o distincţie atunci cînd e vorba de a şti spre ce tind investigaţiile ştiinţifice. „Scopul cercetării ştiinţifice," spune în legătură cu aceasta dl *Menger* „este pe de o parte cunoaşterea, pe alta înţelegerea fenomenelor. Noi cunoaştem fenomenul, atunci cînd îi dobîndim imaginea în înţelegerea noastră; îl înţelegem atunci cînd obţinem *cauza* manifestării lui şi felul lui particular de a fi, cu alte cuvinte *cauza* existenţei şi modul lui de existenţă"[41]. Nu putem nega totuşi că ştiinţele faptelor de repetiţie, şi în special cele ale faptelor materiale, nu se ocupă de obicei de cauzele fenomenelor, ele nu studiază decît *cum*-ul /modalitatea/ lucrurilor şi lasă deoparte *pentru ce*-ul de cele mai multe ori. Există chiar savanţi precum Claude Bernard şi filosofi ca Auguste Comte care doresc intenţionat să restrîngă cunoaştere ştiinţifică la *cum*-ul

[40] Prefaţa la *Progrès*, de H. Spencer.
[41] Meuger, *Untersuchungen ueber die Methode in den Socialwissanschaften*, p. 14.

/modalitatea/ lucrurilor, fără a adăuga acéstuia explicaţia lui *pentru ce*[42]. Dacă astronomia a ajuns, graţie lui Newton, să explice mişcarea de revoluţie a planetelor în jurul soarelui şi multe alte fenomene cosmice, prin cauza gravitaţiei, nu putem uita că fizica, chimia, biologia, fiziologia sînt departe de a fi găsit explicaţia multor fenomene pe care alt fel ele le cunosc şi le dovedesc perfect şi pe care le formulează într-un mod general prin legi.

Autorii pe care tocmai i-am citat se înşeală deci atunci cînd asumă tuturor ştiinţelor şi misiunea de a explica fenomenele pe care le studiază. Dacă această condiţie era indispensabilă existenţei ştiinţelor, atunci „sînt foarte puţine ştiinţe care ar merita acest nume. Ar fi, bine înţeles, foarte de dorit ca ştiinţa să dea şi cauzele fenomenelor, şi multe cercetări sînt îndreptate spre acest scop; dar cunoaşterea ştiinţifică a universului nu depinde deloc de ele. O ştiinţă există prin simpla facultate de a generaliza şi a demonstra adevărul, adică de a procura minţii (spiritului) cunoaşterea sigură şi sistematică a realităţii. Explicaţia părea un lux pe care ni-l putem permite pentru anumite întrebări; dar nu putem face din ea condiţia indispensabilă a oricărei cunoaşteri ştiinţifice. Explicaţia fenomenelor naturii, dublu cunoscute şi înregistrate, se reduce cel mai adesea la ipoteze, la ceea ce numim *teoria faptelor*. Aceste ipoteze sînt instabile şi adeseori abandonate în favoarea altora.

Cel mai adeseori împletirea cauzală în ştiinţa faptelor materiale nu este decît un miraj înşelător, fiindcă se consideră că modul de cercetare şi pătrundere al fenomenului dă explicaţia sa cauzală. Iată pentru ce mai mulţi savanţi încearcă să găsească în legea fenomenului explicaţia lui cauzală, indentificînd, cum am văzut, noţiunea de lege cu

[42] În ultimul timp, dl Lippman se îngrijorează de substituirea expresiei *teorie mecanică a căldurii* cu cea de *termodinamică*, expresie ce nu explică natura căldurii, şi de *a cerceta nu esenţa fenomenelor, ci numai legile lor*. E. Boutroux, *L'idée de loi naturelle*, p. 33.

cea de cauză. După acești autori, dacă ne întrebăm din ce cauză este egal unghiul de refracție al unei raze de lumină cu unghiul de incidență, răspunsul va fi că *întotdeauna se întîmplă așa;* din ce cauză pirita de fier cristalizează în formă cubică, răspunsul cauzal va fi că *toate piritele de fier cristalizează în această formă*, și așa mai departe.

Dar o astfel de explicație cauzală nu este decît aparentă. Într-adevăr e de remarcat la ce întrebări cauzale răspund acest fel de legi de manifestare: la întrebări care nu sînt ele însele decît cazuri de manifestare ale legii. Ne întrebăm de ce un fenomen se manifestă în așa fel și credem că îi găsim explicația cauzală în faptul că fenomenul este general. Dar, într-un asemenea caz, nu e vorba de o informație relativă la cauza reală a fenomenelor, ci de o tautologie care formulează într-o întrebare răspunsul conținut implicit în legea de manifestare a fenomenului; fiindcă dacă ne întrebăm pentru ce un corp căzînd își mărește viteza în proporția cunoscută, nu facem decît să formulăm interogativ legea căderii corpurilor; cînd ne întrebăm pentru ce, la aceeași temperatură, volumele ocupate de o masă gazoasă sînt invers proporționale cu presiunile pe care le suportă (legea Mariotte), nu facem decît să repetăm, printr-o interogație, ideea conținută în lege. Explicația, în toate aceste cazuri, nu este decît aparentă. Avînd în vedere că legea de manifestare nu este decît fenomenul generalizat, ar rezulta că explicația fenomenului prin lege nu ar fi decît *cea a fenomenului prin fenomen*, ceea ce este absurd. „Ce frumoasă explicație, exclamă pe bună dreptate Labriola, să consideri generalizarea faptului însuși ca mijloc de explicație!"[43]

Nu trebuie să considerăm nici că dacă o lege este exprimată prin raportul a două fapte, această lege conține totdeauna explicația cauzală a fenomenului. Astfel cînd chimia ne spune că două elemente de hidrogen combinate cu un

[43] A. Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, p. 244.

element de oxigen dau ca produs apa, la trecerea curentului electric, nu trebuie să considerăm nici contactul oxigenului cu hidrogenul, nici scînteia, drept cauza producerii apei. Aceste elemente nu constituie, așa cum vom vedea în curînd decît o parte a cauzei, condițiile, dintre care cealaltă este dată de o forță moleculară, de un mod de acțiune necunoscut. Același lucru este valabil pentru toate combinațiile chimice. Chimia în întregime este o știință care se sprijină, ca fundament cauzal, pe necunoscut. Dacă, de exemplu, vrem să ne mulțumim cu explicația proprietăților toxice ale biclorurei de mercur, punînd cauza lor în adjuncția încă unui element protoclorurii aceluiași metal, atunci vrem desigur să trecem ușor peste cauza acestei transformări și să luăm încă legea, modul de împlinire a fenomenului drept explicația cauzală, în timp ce adevărata cauză a acestei transformări se află și în schimbarea atomică, de care nu putem ști nimic. La fel se va petrece cu o mulțime de fenomene din fizică, precum, de exemplu, explicația cauzală a funcționării telefonului și fonografului care produc printr-o singură serie de vibrații o multitudine de sunete. Dar un fizician de marcă (William-Henri Preece) mărturisește că „forma undelor sonore este foarte complicată și e un lucru minunat că ele pot fi reproduse de telefon; că acțiunile și reacțiunile în joc în telefon sînt mai puțin simple decît s-a crezut la început și că teoria acestui admirabil instrument este departe de a fi fixată definitiv"[44].

Care este cauza cristalizării diferite a mineralelor; cea care explică permanenta căldură a soarelui; creșterea volumului apei prin congelare; mișcarea retrogradă a sateliților Uranus, Neptun și a multor alte planete; duritatea aliajelor, superioară metalelor care le compun; diverse proporții în care se combină elementele chimice; diferența razelor spectrului, după corpul ars de flacără etc.? Același lucru pentru cauza inelelor lui Saturn, a cutremurelor de pămînt,

[44] William—Henri Preece, *Le Téléphone*, p. 8 și 39.

a erupţiilor vulcanice, a schimbărilor de nivel ale lacului Leman, a culorii albastre a aceluiaşi lac. Toate cauzele acestor fenomene sînt reduse la simple ipoteze sau abandonate necunoscutului.

Dar chiar în legile care par a fi expresia unei relaţii cauzale, aceasta nu este decît aparentă. De exemplu, în legea sociologică a repetiţiei, care spune că numărul căsătoriilor este totdeauna în raport cu preţul grîului sau cea care decretează că mortalitatea infantilă creşte o dată cu cifra concubinajelor, sau mai bine, în legea psihologică care spune că excitabilitatea unei mulţimi creşte o dată cu numărul celor care o compun. În toate aceste cazuri, al doilea termen, nu este, la drept vorbind, cauza primului. Creşterea preţului la grîu nu este prin el însăşi cauza reducerii cifrei căsătoriilor; acest raport nu exprimă decît coexistenţa celor două fenomene. Pentru a găsi legătura cauzală, trebuie să analizăm efectele creşterii preţului: scumpirea mijloacelor de existenţă, şi deci teama de a-şi asuma sarcina unei familii, atunci cînd condiţiile de viaţă devin grele. Creşterea concubinajelor nu este cauza directă a mortalităţii infantile. Ca să-i găsim explicaţia, trebuie să constatăm că de cele mai multe ori copiii nelegitimi sînt mai prost îngrijiţi decît cei care sînt născuţi dintr-o uniune legală. Cifra care compune o mulţime nu este prin ea însăşi cauza acestor mişcări mai vii, mai dezordonate; cauza acestui fapt rezidă în sugestia mutuală, cu atît mai puternică cu cît exemplele sînt mai multe. Raportul constatat nu este decît un fapt general, o lege; explicaţia cauzală nu va fi conţinută în el, ea este dată, dimpotrivă, de consideraţii economice sau psihologice, consideraţii care pun în lumină forţa şi condiţiile în care aceste fenomene se produc.

Cele două elemente şi cauza: forţa şi condiţiile. Pentru a găsi cauza unui fenomen trebuie să încercăm să pătrundem secretul genezei lui; numai descoperirea acestui secret linişteşte spiritul nostru şi ridică puţin un colţ din vălul de necunoscut care planează asupra tuturor cunoştinţelor umane; fiindcă numai astfel putem sesiza cauza fenomenului.

Un fenomen este totdeauna produsul unei forţe naturale, acţionînd în anumite condiţii de existenţă. Cauza nu este datorată nici forţei singure, cum cred greşit unii autori, nici condiţiilor singure, cărora mulţi alţii o atribuie. Astfel, Bain se înşeală atunci cînd afirmă: „cauza oricărui fenomen trebuie să fie interpretată ca semnificînd totdeauna puterea motor a forţei"[45].

Pe de altă parte, atunci cînd Fonsegrive susţine că „dacă ne întrebăm care este cauza adevarată care face ca un tren să meargă, nu vom ezita să o vedem în mecanic, şi nu vom găsi în locomotivă decît un instrument"[46], el atribuie cauza numai condiţiilor şi uită al doilea factor esenţial, forţa. Mecanicul, nu mai mult decît locomotiva, nu sînt, singuri, cauza mişcării trenului. Această cauză nu poate fi decît forţa naturală a expansiunii vaporilor de apă, plasată în condiţiile dorite, prin locomotivă şi mecanic. La fel, Seignobos cînd afirmă că „atunci cînd aruncăm în aer o stîncă, punînd un fitil peste o grămadă de pulbere, stînca, pulberea, focul, sînt în acelaşi timp condiţie şi cauză"[47]. Simiand observă pe bună dreptate că dl Seignobos enumeră mai mulţi factori secunzi (condiţii) şi uită tocmai ceea ce este cauza, în sens ştiinţific, al spărturii stîncii, adică forţa de expansiune a gazelor formată prin combustia pulberii. Dar Simiand, la rîndul său, cade în greşeala de a atribui cauza unei singure forţe[48] cînd noi am văzut că aceasta din urmă nu poate avea nici un efect dacă nu acţionează în anumite

[45] Bain, *Logique*, II, p. 66.

[46] V. Fonsegrive, *La causalité efficiente.*

[47] Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, p. 270. Dl Seignobos îşi menţine punctul de vedere şi în 1901, în cartea sa *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, p. 27, unde el repetă exemplul citat în text şi nu face distincţie între cauza şi elementele care o constituie: forţa şi condiţiile.

[48] *Méthode historique et science sociale*, în *Revue de Synthèse historique*, 1903, p. 2.

condiții, necesare pentru a produce efectul dorit. Acțiunea combinată a acestor două elemente este indispensabilă pentru a determina apariția fenomenului. *Dacă forța nu ar fi existat, nu ar fi existat motorul ei; dacă ar fi lipsit condițiile, acțiunea forței s-ar fi pierdut în vid.* Forța și condițiile sînt tot atît de necesare producerii fenomenelor precum cooperarea masculului și femelei la procreare. Copilul nu este produsul nici al tatălui, nici al mamei, ci al amîndorura împreună. Același lucru e valabil pentru fenomen, a cărui cauză trebuie căutată în acțiunea combinată a două elemente care-i dau naștere: forța și condițiile.

Cea mai bună dovadă că forța singură nu este cauza fenomenelor este faptul că aceeași forță, acționînd în condiții diferite, poate da naștere la clase de fenomene cu totul diferite.

Astfel forța gravitației face pe de o parte să cadă pe suprafața solidă a pămîntului toate corpurile mai grele decît aerul sau decît lichidele. Dar aceeași forță, acționînd în alte condiții, asupra unor corpuri mai ușoare decît lichidele, le face să plutească pe ele, sau să urce în aer pe cele care sînt mai ușoare decît acest fluid. Aceeași forță, în alte condiții, determină marile mișcări ale oceanului, mareele; pe de altă parte, exersîndu-se asupra corpurilor cerești, detașate de soare și lansate în spațiu, ea face să se rotească planetele în jurul astrului central și sateliții în jurul planetelor. Cauza tuturor acestor fenomene atît de diferite, nu poate fi atribuită numai forței gravității, ci mai degrabă, acesteia din urmă exercitată prin condițiile în care ea se manifestă.

Mișcarea de revoluție a planetelor este produsul forței de gravitație, acționînd asupra unor corpuri libere lansate în spații, situate la anumite distanțe față de soare și dotate cu o mișcare inițial rectilinie pe care atracția acestui astru o transformă în mișcare pe elipsă; elevația baloanelor în aer este de asemenea efectul forței de gravitație exercitată asupra unor corpuri, cu volum egal, mai ușoare decît aerul,

mareele sînt efectul acestei aceleiași forțe acționînd asupra marii mase mobile a apei oceanului. Același lucru este valabil pentru forța de expansiune a gazelor și a vaporilor de apă, forță care face să pornească proiectilul, sfărîmă stîncile, pune mașinile în mișcare, și toate aceste diverse efecte sînt determinate de diversitatea condițiilor în care acționează aceeași forță.

Un exemplu foarte curios despre rutina de spirit în filosofie, adică exact acolo unde ea ar fi cel mai puțin la locul ei ne este dat de principiul admis fără discuție de aproape toți filosofii, ca ceva care s-ar înțelege de la sine, anume că *aceeași cauză poate produce efecte diferite.* Dacă reflectăm puțin asupra acestei probleme, absurditatea unei asemenea axiome ne va sări imediat în ochi; fiindcă, cum este din punct de vedere rațional posibil ca același impuls să nască rezultate diferite? Dl. Edouard Spranger are desigur și el dreptate, atunci cînd afirmă că „a pretinde că o cauză poate avea mai multe efecte este absurd, avînd în vedere că un asemenea principiu ar suprima exact postulatul pe care se sprijină întreaga știință“.[49] Iată de altfel de ce aceiași filosofi proclamă pe de altă parte adevărul de necontestat că *aceeași cauză produce același efect*[50], principiu care nu poate admite în același timp contrariul său, că aceeași cauză poate produce efecte diferite.

Dar nu se putea face altceva decît să se ajungă la această contradicție, dorind a se explica cauzele reale ale fenomenelor printr-o falsă teorie. Atîta timp cît cauza era considerată a fi constituită printr-o *singură forță*, realitatea dovedindu-ne că uneori forța produce același efect și alte dăți efecte diferite, s-au formulat aceste două principii simultan, fără să se țină cont de motivul pentru care se producea

[49] E. Spranger, *Die Grundlagen der Geschichtwissenschaft*, 1905, p. 84. E. Spranger este, de altfel, partizan al ideii că științele au drept scop stabilirea cauzelor fenomenelor. V. și nota 23.
[50] Spencer, *Le Progrès*.

rezultatul diferit și care erau condițiile în care el diferea. Dacă s-ar face, dimpotrivă, să nu mai depindă cauza numai de forță, *ci mai ales de condițiile* în care ea se exercită, avem imediat cheia acestei diferențe. Aceeași forță produce același efect atunci cînd înfruntă *aceleași condiții*. Aceeași forță produce efecte diferite cînd ea acționează în *condiții diferite*.

Atribuirea producerii unui fenomen intervenției unei forțe și în condiții prin care această forță se manifestă, nu constituie prin ea însăși explicația ei cauzală, deoarece orice fenomen, fie că îi cunoaștem sau nu cauza, este atribuit acțiunii unei forțe de-a lungul anumitor condiții ale existenței, dar această forță nu este adesea decît un cuvînt vag, care exprimă o noțiune absolut necunoscută și a cărei folosință acoperă numai ignoranța noastră. Orice fenomen este deci produsul unei forțe acționînd în anumite condiții; dar pentru a pătrunde din punct de vedere cauzal geneza fenomenului, trebuie să mai avem încă ceva decît simplul cuvînt care desemnează forța și simpla enumerare a condițiilor

Astfel cristalizarea piritei de fier, în formă cubică, poate fi atribuită forței (ordinei) moleculare, exersîndu-se asupra unui mineral dat. Cu toate acestea, explicația cauzală nu este decît o vană asamblare de cuvinte, care nu face să avanseze și nu mulțumește deloc spiritul nostru; în timp ce, dimpotrivă, atunci cînd se descoperă că ascensiunea coloanei de mercur în termometru, sub influența căldurii și coborîrea sub acțiunea frigului sînt determinate de dilatarea sau contracția moleculelor din acest metal, explicarea cauzală e suficientă; ea răspunde nevoii minții noastre de a pătrunde, atît cît se poate, în natura intimă a fenomenelor. Pentru ca indicarea forței ca una din cele două rădăcini asupra cărora acționează fenomenele să conțină într-adevăr o explicație cauzală, trebuie ca *modul de acțiune al acestei forțe să ne fie cunoscut.* Această cunoaștere stabilește conexiunea necesară între cauză și efect, fiindcă atunci cînd

cunoaștem modul de acțiune al forței și cînd vedem efectul producîndu-se, spiritul nu poate face altceva decît să admită între aceste două manifestări, exterioare lui, o conexiune necesară. Spiritul nu poate pătrunde mai înainte în natura fenomenelor care-i sînt *străine;* dar această cunoaștere este suficientă ca să-i dea convingerea nestrămutată a existenței unei relații intime între cauză și efect, în fenomenele care nu sînt produsul propriei sale gîndiri. Orice altă concepție asupra cauzei, ca rezultat al experienței interne, ca act al gîndirii[61] nu poate să ne dea o idee asupra cauzalității în faptele exterioare, mai mult decît admite teoria lui Schopenhauer care spune că lumea este reprezentarea *mea* și că lumea este voința *mea*, ceea ce echivalează, după noi, cu a nega cu totul existența universului sensibil și a-l transporta prin spațiu, prin timp și în cauzalitate, în forul interior al sufletului nostru.

Toate fenomenele datorate gravitației sînt îndeajuns explicate prin această forță, ținînd seama că noi știm că modul ei de acțiune este *o atracție mutuală* exercitată în anumite proporții. Fenomenele datorate căldurii, precum formarea norilor, dilatarea, lichefierea și gazeificarea corpurilor, tensiunea vaporilor, nu sînt posibil de cunoscut, numai fiindcă știm modul de acțiune al acestei forțe naturale, care constă în respingerea mutuală a moleculelor constitutive ale acestor corpuri. Dimpotrivă, frigul, a cărei acțiune este de *a strînge contactul moleculelor*, cu toate că explică multe fenomene, încetează de a fi, pentru congelarea apei, o cauză a explicației suficiente, avînd în vedere că apa, în loc să-și diminueze volumul, crește la punctul de congelare și acest fenomen rămîne un mister, fiindcă, în acest caz, modul de acțiune al forței naturale a frigului, ne este necunoscut. Fenomenele electrice care depind de contactul celor două feluri de electricitate, pozitivă și negativă, sînt pînă la un anumit punct explicate, prin modul de acțiune

[61] V. Fonsegrive, *La causalité efficiente*, p. 49.

al celor doi poli ai aceleiași forțe, care se atrag atunci cînd sînt de sens contrar și se resping atunci cînd sînt similare; dar acțiunea curenților electrici, transformarea mișcării în electricitate, electromagnetismul etc. rămîn inexplicabile pentru că nu se cunoaște modul de acțiune al forțelor pe care le reprezintă, și acestea din urmă nu sînt pentru mintea noastră decît simple cuvinte. Același lucru este valabil pentru lumina, al cărei mod de acțiune este de asemenea necunoscut, cu toate miliardele ei de vibrații pe secundă care s-au numărat. Dimpotrivă, cunoaștem modul de acțiune al forțelor care se manifestă prin sufletul uman, și prin analogie prin cel al animalelor. Acest mod de acțiune ne este cunoscut, din moment ce el se împlinește prin însuși organul percepției noastre. Știm modul de a acționa al acestor forțe în interiorul nostru și direct, în timp ce cel al naturii cunoașterii noastre este limitat spre exterior, și nu putem avea această cunoaștere decît într-un mod indirect.

Dar am observat că singură forța nu este suficientă pentru a da o explicație cauzală a unui fenomen și că trebuie să i se adauge condițiile. Ori, trebuie să le cunoaștem și pe ele în așa fel încît *modul de acțiune al forței care le pătrunde să fie suficient ca să facă să fie cunoscut jocul lor.* Astfel, mișcarea de revoluție și de rotație dinspre apus spre răsărit a corpurilor cerești își găsește explicația în rotația identică a soarelui, inițiatorul tuturor acestor mișcări; dar mișcarea de revoluție și poate și rotația retrogradă din răsărit spre apus a sateliților planetelor celor mai depărtate, cît și cea a multor comete trebuie să aibă cauza ei, nu în modul de acțiune al forței, care este una și identică pentru toate corpurile sistemului nostru planetar, ci în condițiile particulare ale acestor corpuri, care ne sînt necunoscte și care obligă forța să acționeze în sens contrar cu direcția lor. S-ar putea ca acțiunea frigului asupra apei, la punctul ei de congelare, să fie datorată și ea modului în care această forță pune în joc condițiile, moleculele de apă, forța fiind obligată datorită acestor condiții să-și schimbe direcția și să

dilate în loc să contracte. Modul de transmitere a sunetelor multiple prin singura și unica membrană a telefonului și fonografului rămîne o enigmă, poate din cauza dublei noastre necunoașteri, pe de o parte a modului de a acționa a curentului electric și a undelor sonore, pe de alta a condițiilor în care funcționează instrumentul.

Imediat ce unul din cele două elemente, modul de acțiune al forței și modul în care această acțiune se manifestă prin condiții, sau chiar amîndouă deopotrivă ne sînt necunoscute, singură existența fenomenului ne este dată. În timp ce explicația sa cauzală este incompletă sau lipsește. Dimpotrivă, *cînd aceste două moduri de acțiune ale forței, în ea însăși și asupra condițiilor, sînt cunoscute, explicația cauzală este completă.*

Iată pentru ce nu vom putea admite părerea lui Schopenhauer care afirmă că „forțele elementare ale naturii aparțin unei *qualitas occulta;* că la o asemenea calitate ocultă adică la un lucru cu totul obscur, trebuie pînă la urmă să se oprească orice explicație a științelor naturii; astfel, de exemplu, gravitația este o *qualitas occulta*"[52]. Credem că Schopenhauer se înșeală și extinde prea mult sensul lui *qualitas occulta.* Într-adevăr, dacă ne preocupă cauza gravitației, nu se va obține nici un răspuns și deci ea nu are explicație; dar în ea însăși, gravitația este o cauză cu totul explicativă pentru fenomenele care depind de ea, ținînd seama de faptul că modul său de acțiune, ca și felul în care ea pune în joc condițiile, ne sînt cunoscute. Dacă gravitația este o calitate ocultă, ea nu este decît raportată la cauza ei intimă, și nu ca o cauză a altor fenomene; în timp ce alte forțe, de exemplu cele care conduc combinațiile chimice, al căror mod de a acționa nu este cunoscut, sînt chiar pentru faptele care depind de ele, calități ascunse.

---

52. A. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare,* op. cit. I, p. 133.

Am spus că dacă acțiunea forței și modul de a face să funcționeze condițiile ne sînt cunoscute, exlpcația este completă; cînd unul dintre cele două postulate sau amîndouă împreună lipsesc, explicația este defectuoasă sau lipsește cu totul. De fiecare dată cînd o explicație este incompletă, ea tinde spre cauza ultimă, necunoscută.

Cauza ultimă se reduce deci totdeauna la cauza unei forțe, atunci cînd modul său de acțiune este cunoscut, sau la forța însăși, atunci cînd această cunoaștere lipsește. Cauza ultimă poate încă să fie întîlnită de acum înainte, cu toate că noi cunoaștem deja modul de acțiune al forței, cînd nu puteam să pătrundem felul în care ea pune în joc condițiile.

Trebuie să mai observăm că mai multe forțe pot acționa pentru a împinge fenomenul să se manifeste. Astfel, în mișcarea de revoluție a planetelor în jurul soarelui, acționează în același timp două forțe, mișcarea proprie a acestor corpuri și forța de atracție universală. Mișcarea de rotație în elipsă a planetelor este datorată acțiunii combinate a celor două forțe.

Această atribuire a cauzei acțiunii unei forțe prin anumite condiții, tranșează în același timp o problemă mult controversată. Ea explică pentru ce o simplă secvență nu constituie o relație cauzală, ca în faimosul exemplu al zilei care nu este cauza nopții, deși aceasta din urmă o urmează în timp. Ziua nu este cauza nopții pentru că nu este forța care îi dă naștere, ci ziua și noaptea sînt produsul aceleiași forțe, rotația imprimată pămîntului prin mișcarea inițială — acționînd în condiții diferite în funcție de poziția pămîntului în raport cu soarele. Secvențele simple și non cauzale, sînt în dezvoltare, produsul aceleiași forțe aplicate la condiții continuu diferite. Operele succesive ale unui autor nu sînt de obicei una cauza alteia, ci mai degrabă produsul forței individuale care se încorporează în condițiile continuu schimbătoare.

Forma cauzalității printr-o înșiruire de fenomene. Deseori cauza unui fenomen este atribuită unui alt fenomen și nu este raportată la forța și la condițiile care-i dau naștere. Astfel, de exemplu, prăbușirea unui munte este datorată incontestabil forței de gravitație care intră în acțiune, atunci cînd anumite părți ale muntelui nu-și mai păstrează echilibrul. Dar s-ar putea pune întrebarea, de această dată, asupra cauzei acestui deranjament de echilibru pe care o găsim de exemplu în acțiunea erozivă a apei care i-a dezagregat anumite straturi de la bază. La fel ar fi atunci cînd s-a atribuit prăbușirea podului din Mönchsetein în Elveția, oxidării (ruginirii) șuruburilor sale; moartea unui individ lovit de un glonte, la descărcarea puștii; prezența firelor în limonada gazoasă, datorate defectuozității filtrului, sau prea marii cantități de sulfat pe care o conține apa amestecată cu sirop.

Explicația cauzală în acest caz nu este atribuită direct forței și condițiilor, ci mai degrabă altui fenomen care este, și el, produsul unei forțe trecînd prin anumite condiții. Acest fenomen însuși poate să-și găsească explicația într-un alt fenomen și așa mai departe, pînă ce se ajunge la o cauză care nu mai poate fi explicată și care constituie cauza ultimă, de la care începe misterul. Astfel moartea unui individ lovit de un glonte are drept cauză distrugerea țesuturilor, cu ocazia pătrunderii glontelui în corpul său și care dezlănțuie forța destructivă a vieții, moartea. Pătrunderea glontelui va fi explicată la rîndul ei prin condițiile în care s-a dezvoltat deodată forța de expansiune a gazelor conținute în pulbere (datorate țevii lungi, greutății proiectilului, vitezei dobîndite). Descărcarea puștii a fost cauzată de scînteia pornită de la trăgaciul de amorsare: forța mecanică, asupra unei materii inflamabile. Cauza acestui ultim fenomen poate fi căutată în transformarea mișcării în căldură, dar această explicație va fi ultima. Ea va fi calitatea ocultă a lui Schopenhauer, în sensul pe care l-am indicat, ca mod de acțiune necunoscut a unei forțe.

Prăbușirea podului din Mönschetein în Elveția este atribuită ruginirii șuruburilor sale; adică dezagregării moleculelor fierului prin oxidare. Se găsesc impurități într-o limonadă gazoasă. Aceste impurități pot proveni dintr-un filtru defectuos, ai căror pori prea deschiși lasă să treacă, sub acțiunea gravitației, nu numai moleculele apoase, dar și corpuri străine. Sau mai degrabă impuritățile pot proveni dintr-o acțiune chimică, combinarea sulfaților conținuți în apă cu zahărul din sirop.

În toate cazurile, cînd fenomenul derivă dintr-un alt fenomen, ar putea părea că există două cauze în același timp: pe de o parte, cea care e dată de fenomenul precedent; pe de altă parte, forța și condițiile care produc fenomenul-efect. Dar nu este nimic din toate acestea. Aceste moduri de acțiune se confundă într-unul singur; de fiecare dată cînd un fenomen este determinat de un alt fenomen, *fenomenul-cauză se adaugă în întregul lui ca un simplu compus condițiilor asupra cărora acționează forța care produce fenomenul-efect.* Exemplu: un pod se năruie, din cauza ruginirii metalului său. Această rugină provine din acțiunea forței oxigenului asupra moleculelor fierului. Acest fenomen-cauză se adaugă în întregime (forță și condiții) ca o grupă de condiții unui grup nou, constituit de greutatea vehiculului care trece pe pod și care este disproporționată față de forța sa de rezistență, pentru a provoca dezlănțuirea unei alte forțe, cea a gravitației care aduce prăbușirea podului.

Niciodată un fenomen nu derivă în tot ca o cauză a unui alt fenomen, și nu vom fi de acord cu Boutroux că „o cauză a unui fenomen este încă un fenomen". Fenomenul cauză nu poate constitui decît condițiile sau una din condiții. *Trebuie neapărat ca o forță să intervină pentru a pune condițiile în acțiune și a le face să producă un efect.* Acest lucru n-a fost niciodată observat pînă acum. Iată de ce s-a ajuns să se atribuie cauza cînd numai forței, cînd numai fenomenului precedent, ceea ce este inexact și într-un caz și în celălalt.

Pentru acest motiv noi considerăm insuficientă formula prin care Dürkheim vrea să explice faptele sociale. După părerea lui „cauza determinantă a unui fapt social trebuie căutată printre faptele sociale antecedente, și nu printre stările de conștiință individuale".[53] Obiecția pe care o aducem acestei reguli metodologice, este absența luării în considerație a forței sociale sau individuale care trebuie neapărat se să adauge faptului social antecedent care nu constituie decît o componentă în grupul condițiilor. Pentru a explica, de exemplu, faptul social al teroarei în Franța, nu este suficient să recurgem la cele ce i-au precedat și care erau provocate în special de lupte interne, trebuie să recurgem și la forța nouă care survine, la surescitarea minților atunci cînd și-au văzut patria insultată de ducele de Brunswick și de pericolul invaziunii. Sau faptul social al triumfului final al Franței împotriva Angliei în războiul de o sută de ani nu se poate explica numai prin puterea sentimentului religios și prin așteptarea unui miracol care să salveze Franța de dușmani, dacă nu se adaugă la aceasta forța personalității Ioanei d'Arc.[54] În aceste două exemple, unul dintre elementele cauzei este cu siguranță *starea de conștiință* individuală, mai mult sau mai puțin generală a ființei sau a unui grup de ființe umane care împing faptul să se producă. Această stare de conștiință constituie forțe, fără de care nici o cauză nu poate acționa.

Totodată, nu putem nega că, pentru explicarea faptelor, condițiile joacă un rol considerabil mai important decît forțele; că acestea din urmă, fiind totdeauna aceleași le putem

---

[53] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 135.

[54] Într-o notă din op. cit.. p. 137, dl Durkheim concede și forțelor psihice individuale un rol în geneza faptelor sociale; dar nu recunoaște în aceasta decît o excepție care nu ar interesa știința. Dar orice fapt de conflict social are la origine o acțiune individuală, de exemplu introducerea unui cuvînt sau unei locuțiuni noi în limbă, fenomen ce a avut la origine fapta unui singur spirit și numai tîrziu s-a impus tuturor.

neglija chiar menționarea în explicarea fenomenelor, cu toate că din punct de vedere filosofic o asemenea omisiune este de negîndit și cu toate că forța este totdeauna bănuită, și aceasta indiferent dacă modul de acțiune și forța sînt cunoscute, dacă avem o explicație completă sau necunoscută și indiferent că nu mai avem nimic asemănător. Acestea sînt deci condițiile care formează lanțul printre inelele prin care forțele intră în joc, și sînt condițiile care ne interesează în primul rînd. Astfel, pentru a explica motivul cauzal al prăbușirii podului, nu vom începe prin a stabili responsabilitățile, prin a invoca forța moleculară care produce rugina, ci vom căuta condițiile care fac forța să acționeze: neglijența de supraveghere care n-a împiedicat această forță să slăbească rezistența șuruburilor.

Acțiunea forțelor va fi totdeauna legată prin relațiile între condiții. Efectul final va fi rezultatul acțiunii tuturor forțelor asupra tuturor condițiilor. În definitiv el se reduce întotdeauna la rezultatul acțiunii uneia sau mai multor forțe acționînd prin condiții. *Cînd aceste forțe acționează asupra unui singur grup de condiții, cauza este dată de aceste două elemente; cînd forța sau forțele trec prin mai multe grupuri de condiții, cauzalitatea ia forma unei serii de fenomene.*

Cauză și timp. Ne rămîne de examinat un punct important: rolul timpului în jocul cauzalității repetiției. S-a observat totdeauna că orice cauzalitate acționează în timp; că ea precede efectul; că ea era antecedentul, iar efectul consecința. Această propoziție nu poate fi admisă ca avînd o valoare universală. Vom vedea, dimpotrivă, că pentru faptele de repetiție cauza acționează într-un fel concomitent cu efectul, de fiecare dată cînd geneza faptului provine direct dintr-o forță (sau din mai multe) acționînd asupra *unui singur grup* de condiții și că o cauză nu precede efectul în timp decît atunci cînd fenomenele de repetiție sînt rezultatul altor fenomene, adică atunci cînd acționează mai multe forțe, înșiruite una după alta, *prin grupuri diferite de condiții.*

Primul punct va putea să pară foarte îndrăzneț, avînd
în vedere că, de cînd s-au făcut cercetări asupra cauzei, s-a
susținut totdeauna anterioritatea ei față de efect. Vom în-
cerca, și sperăm cu deplin succes, să răsturnăm această con-
cepție eronată și să demonstrăm că o cauzalitate are două
moduri de manifestare conform faptelor cărora ea se aplică.
Pentru fapte pentru care timpul nu joacă decît rolul pasiv.
de a le permite să se producă în cursul trecerii sale, cauza
coexistă cu efectul. născut în același moment cu el, îl acom-
paniază în tot cursul producerii sale și dispare o dată cu el.
Pentru faptele care se înlănțuie unele cu altele, cauzalitatea
se supune acestei înlănțuiri și precede totdeauna faptul că-
ruia îi dă naștere.

În primul caz, dacă timpul nu servește decît de vehicul pentru împlinirea faptului, trebuie să luăm în considerație mai multe categorii de fenomene în care acțiunea timpului intervine într-un mod diferit, dar în care cauza este totdeauna concomitentă cu efectul.

Există mai întîi fenomenele pentru care timpul nu ser-
vește decît drept cercul etern al repetiției lor, ca mișcarea
de revoluție a planetelor în jurul soarelui și mișcarea de rota-
ție în jurul axei lor, atracția reciprocă a tuturor corpurilor.
atracția care pe pămînt conduce la căderea lor pe suprafața
lui, fenomenul mareelor care se repetă identic în fiecare zi.
Pentru toate aceste fenomene care se derulează în durată
și au nevoie de oarecare timp ca să se împlinească, este im-
posibil să susținem că o cauză a lor le precede în timp. Într-a-
devăr, cum putem afirma că gravitația a precedat sau pre-
cede în timp căderea corpurilor, sau mișcarea de revoluție
a planetelor? Corpurile i se supun totdeauna chiar atunci
cînd sînt susținute și în repaos; acțiunea gravitației se ma-
nifestă, de altfel, prin greutatea lor, prin presiunea pe care
corpurile o exercită asupra suprafeței care le susține. Cor-
purile cad deci întotdeauna real sau virtual, și această acți-
une a gravitației asupra lor trebuie să fie raportată la origi-
nea lucrurilor în infinit; ea este deci concomitentă, coexis-

tentă cu efectul, căderea sau presiunea și nu o precede în timp. Același lucru este valabil pentru efectul gravitației, în privința mișcării de revoluție a planetelor. Am putea spune că forța gravitației exista anterior și că mișcarea de revoluție a planetelor în jurul soarelui nu-și face apariția decît după aceea, în timp, atunci cînd planetele s-au detașat de soare. Dar acțiunea de rotație exista, înaintea acestei detașări, în rotația soarelui în jurul lui însuși, și dacă trebuie să mergem pînă la începutul lucrurilor, această mișcare se manifestă deja în formarea centrelor mai dense ale materiei cosmice, care dădeau naștere cicloanelor, generatoare ale genezei lumii. Efectul gravitației s-a manifestat deci totdeauna, de cînd și-a făcut apariția materia, punct pe care trebuie să-l transpunem spre infinit și care deci nu are început: sau, mai bine, dacă există o cauză, trebuie s-o transpunem și pe ea alături de efect. Lucrurile nu se schimbă atunci cînd e vorba de rotația planetelor în jurul axei lor, în care cauza, mișcarea inițială, încorporată în circumstanțele corpurilor detașate de soare, se manifestă, de la origine, într-un mod concomitent cu efectul. Mareele își fac și ele apariția imediat ce o masă lichidă condensîndu-se pe pămînt, a fost expusă atracției lunare. Pentru această categorie de fapte, cauza este incontestabil coexistentă cu efectul.

Dar același lucru va fi valabil pentru o a doua clasă de fapte, în manifestarea cărora timpul pare să ia o parte mai considerabilă. Această clasă cuprinde faptele în care acțiunea cauzei se împlinește (repetîndu-se) într-un mod progresiv, de exemplu cel al căldurii asupra metalelor sau altor corpuri dure pe care le reduce în fuzionare, și la temperaturi mai mari, în vapori. Acțiunea cauzei — forță a căldurii încorporată în circumstanțele constituirii moleculare a corpurilor care-i sînt expuse — se manifestă aici încetul cu încetul, prin dezagregarea moleculelor, și progresează constant, cu cît temperatura crește. Același lucru pentru acțiunea căldurii asupra dezvoltării vegetației. Aceasta din urmă apare de asemenea încetul cu încetul și se dezvoltă o

dată cu dezvoltarea căldurii, așa cum descrește o dată cu frigul. Se poate afirma că o cauză precede efectul în această clasă de fenomene? Nicidecum. Cauza este și ea concomitentă cu efectul; ea începe să lucreze în momentul cînd forța, căldura intră în contact cu condițiile și încetează în momentul în care contactul dispare. Există o coexistență continuă între cauză și efect; nu există anterioritate.

O a treia clasă de fenomene, pe care le-am putea face să intre în a doua, dar care se disting de ea totuși, este cea în care forțele latente din univers trebuie să aștepte ca timpul să le aducă circumstanțele în care ele să se poată încorpora, pentru a da naștere fenomenelor. Astfel razele soarelui trebuie să aștepte ca ploaia să înceteze și ca soarele să fie așezat într-un anumit fel pentru a produce curcubeul; trebuie ca electricitatea să se acumuleze în nori și într-un corp terestru la un grad oarecare de intensitate, pentru ca fulgerul să lumineze; ca anumite condiții necunoscute să intervină, pentru ca efluviile magnetice sau electrice ale pămîntului să lumineze cei doi poli în aurorele boreale sau australe.

Dar în toate aceste cazuri, imediat ce condițiile se întîlnesc, forța i se unește și cauza împinge fenomenul să se manifeste. Cînd lumina atinge stropii de vapori, apare curcubeul; cînd electricitatea ajunge la tensiunea dorită, izbucnește fulgerul; cînd efluviile magnetice cîștigă forța necesară, apar aurorele. Efectul se produce în același timp ca și cauza, cauza fiind, așa cum am explicat, cooperarea între forță și condiții. Forța latentă nu este niciodată o cauză prin ea însăși. Nu există nici un interval apreciabil care separă cauza de efect. Ele sînt absolut concomitente; ele coexistă, se manifestă împreună; nici una dintre ele nu precede sau nu urmează alteia în timp.

De fiecare dată deci cînd cauza unui fenomen este dată de una sau mai multe forțe acționînd *asupra unui singur grup de condiții*, ea este concomitentă cu efectul și nu-l precede în timp.

Aceste condiții nu au trecut cu totul neobservate de către gînditorii care au atins problema cauzei. Dar ei nu i-au acordat importanța pe care o meritau. Ei au considerat unele din cazurile prezentate de noi, ca excepții la regula de anterioritate a cauzei în raport cu efectul. Dar noi considerăm că în logică, există reguli ca în gramatică. Logica este un sistem de legi și legile, „spre deosebire de reguli, nu pot prezenta excepții".[55] Iată pentru ce nu putem fi de acord cu opinia lui *Stuart Mill*, că „uneori un efect poate începe simultan cu o cauză"[56], deoarece *uneori* cuprinde numai o clasă de fapte și pe care am putea-o modifica în principiu; mai ales că pentru faptele de repetiție, cazul se întîlnește tot timpul, atunci cînd cauza este dată de una sau mai multe forțe *trecînd printr-un singur grup de condiții*. *Schopenhauer* se contrazice sub acest raport: pentru că pe de o parte el admite că egalitatea laturilor *este cauza* egalității unghiurilor, fapte care nu se succed deloc în timp, cînd în altă parte el susține exact contrariul contestînd că egalitatea unghiurilor *ar fi cauză* celor ale laturilor, „avînd în vedere, spune el, că nu e vorba aici de nici o schimbare în timp, prin urmare de nici un efect care trebuie să aibă o cauză".[57]

Fonsegrive admite de asemenea, „că se întîmplă cu toate acestea, în realitatea lucrurilor, ca efectul să fie contemporan cauzei, ca atunci cînd un piston este mișcat de vaporii în tensiune: *anterioritatea necesară cauzei nu mai există decît în gîndire*, dar aici cel puțin ea subsistă mereu. Din reală ea devine logică; aici este toată schimbarea. Și fundamentul experimental al acestei anteriorități necesare, este că vaporii existau înainte de a se putea aplica asupra pistonului. Fără îndoială aceasta nu este valabil decît în momentul cînd vaporii acționează asupra lui și îl mișcă; dar existența lor anterioară permite gîndirii să așeze în ea anterioritatea

[55] Vezi cap. VIII, *Legile dezvoltării*.
[56] J. Stuart Mill, *Logique*; trad. Peysse, I, p. 186.
[57] Vezi *Quadruple racine*... (op. cit.), p. 35 în vol. I, p. 135.

indispensabilă reprezentării cauzale".[58] Tot acest raționament este specios, fiindcă, așa cum am observat, vaporii în ei înșiși, ca forță latentă, chiar închiși în interiorul unui vas încălzit și sub cea mai puternică presiune, nu pot niciodată fi singura cauză a nici unui fenomen. Trebuie să adăugăm la aceasta condiții exterioare, un piston și un mecanism, dacă e vorba de a produce mișcare, pereți mai puțin rezistenți, dacă e vorba de o explozie; un manometru, dacă e vorba numai să măsurăm presiunea. Forța aburilor nu devine cauză decît în momentul în care ea împinge pistonul, face să explodeze pereții, sau comprimă un manometru.

Dar momentul în care acest efect începe este inseparabil de acțiunea cauzei și deci dovedește încă o dată că, pentru fapte de repetiție, cauza coexistă cu efectul. De altfel, observăm contradicția în care cade Fonsegrive: pe de o parte el spune că anterioritatea devine din reală, *logică*; și apoi, adaugă că fundamentul *experimental* al acestei anteriorități este că vaporii existau înainte de a se aplica asupra pistonului. Dar în acest caz, pentru ce să recurgem la *anterioritatea logică*, cînd avem *anterioritatea reală?*

Toți acești autori confundă *anterioritatea* în timp cu *ireversibilitatea*, care este cu totul altceva. Ireversibilitatea este proprietatea pe care o au unele gînduri de a face să depindă altele de conținutul lor, în timp ce acestea din urmă nu pot în nici un fel condiționa existența gîndurilor care le-au dat naștere; dar prezența lor în mintea noastră nu este nici anterioară, nici posterioară pentru unele în raport cu altele. Astfel, teoremele geometrice depind de axiomele pe care este fondată această știință; dar axiomele nu depind deloc de existența teoremelor. Aceste două feluri de adevăruri sînt deci ireversibile, dar ele nu se preced nici nu se urmăresc în durată. Ele există în același timp în gîndire și nu putem susține că în dezvoltarea geometriei, cunoașterea axiomelor să preceadă adevăruri mai concrete ale geome-

[58] *La causalité efficiente*, p. 4.

triei, fiindcă este exact teoria prin care Euclid își va formula mai tîrziu axiomele, în timp ce mai multe teoreme erau cunoscute de multă vreme. Același lucru este valabil cînd spun că vaporii mișcă pistonul, că electricitatea face să strălucească fulgerul; căldura face să se pîrguiască fructele. Nu putem inversa aceste propoziții și nu putem afirma de exemplu că fructele dau naștere căldurii.

Dar în asemenea propoziții nu întîlnim decît ireversibilitatea și nu anterioritatea. Nu putem inversa judecata, cum de exemplu o putem face în propoziția că egalitatea unghiurilor este cauza egalității laturilor sau că cea a laturilor este cauza egalității unghiurilor. În acest raționament este vorba despre o judecată logică și nu de o cauză. Iată pentru ce propoziția este reversibilă. Cauza în cazul studiat, adică atunci cînd una sau mai multe forțe acționează printr-un singur grup de condiții, este ireversibilă în raport cu efectul, ceea ce înseamnă că acesta din urmă se găsește în dependența sa, dar cauza nu îi este deloc anterioară în timp.

Pentru a rezuma această lungă și laborioasă discuție, vom pune ca principii:

a) ca o cauză care în faptele de repetiție derivă din unul sau mai multe forțe acționînd printr-un singur grup de condiții să coexiste cu efectul și să nu îl preceadă în timp;

b) numai prin cauza care este încorporată într-un șir de fenomene, putem susține rațional anterioritatea cauzei. Dar această cauză capătă deja caracterul succesiunii. Este o formă tranzitorie spre cauzalitatea succesivă, așa cum vom vedea mai jos. Iată pentru ce cauza precede, în cazul unui șir de fenomene: fiindcă acest șir de fenomene este o *succesiune* de fenomene.

Caracteristica esențială a cauzalității de repetiție este concomitența cauzei și a efectului.

Alte caracteristici ale cauzalității de repetiție. În afara acestui caracter, alte două vin să mai distingă cauzalitatea coexistentă de cauzalitatea succesivă. Acestea sînt: 1) manifestarea cauzei sub formă de lege și 2) faptul că forma succesivă a cauzei fenomenului de repetiție, cea care este stabilită prin intermediul fenomenelor, este de scurtă durată și se lovește curînd de misterul cauzei ultime.

1. *Cauzalitatea din clasa faptelor de repetiție trebuie să se manifeste și sub formă de lege ca și fenomenele pe care ea vrea să le explice.* Și aceasta nu este decît foarte normal, avînd în vedere că acțiunea unei forțe naturale se produce peste tot și totdeauna în același fel, fiind absolut independentă față de spațiu și de timp. Dar al doilea element al cauzei, condițiile, iau, în faptele de repetiție, și această formă universală și deci nu este decît foarte natural ca o cauză să se manifeste și sub o formă universală, cea a unei legi.

Trebuie, cu toate acestea, să remarcăm că această universalitate a condițiilor, necesară pentru a constitui legile nu este necesară decît în raport cu timpul și nu cu spațiul, așa cum am văzut mai devreme pentru fenomene[59]. Dar aici, cu ocazia studiului cauzei, specificăm că deși acțiunea forței este totdeauna universală și independentă și față de timp și față de spațiu, condițiile în faptele de repetiție nu au nevoie să fie universale și în privința spațiului. Este suficient că ele sînt universale în raport cu timpul. Astfel ele sînt universale nu numai privitor la globul nostru, dar și pentru celelalte planete, condițiile prin care se manifestă forța gravitației, în mișcarea lor de rotație și de revoluție siderală; compoziția chimică a corpurilor cerești constatată prin analiză spectrală. Cauza mișcării de revoluție în jurul soarelui a tuturor planetelor este că aceste corpuri libere în spațiu sînt animate de o mișcare rectilinie inițială și sînt în același timp continuu atrase de soare, în virtutea forței gravitației. Deși nu toate planetele erau încă cunoscute, se prevăzuse că cele care vor fi descoperite pe urmă vor fi supuse și ele acelorași legi și dacă, acum, se vor descoperi altele, aceleași legi le vor fi aplicate riguros. Cauza apariției acelorași

[59] Vezi, Introducerea la *Théorie de L'Histoire.*

raze în spectrul care reflectă luminile siderale este prezența acelorași corpuri în atmosfera incandescentă a aștrilor.

Dar există condiții care nu se produc, în spațiu, decît prin corpuri individuale și care deci nu se întîlnesc decît o singură dată în varietatea infinită a lumilor. Astfel sînt cele care sînt date de planete și care constituie elementele prin care se realizează mișcarea de rotație și de revoluție în jurul soarelui. Aceste condiții dau naștere repartiției diferite a luminii și căldurii solare asupra diferitelor regiuni a diferitelor planete. Ele sînt determinate de unghiul de înclinație al axei planetei pe orbita ei, înclinație care este absolut particulară unora dintre ele: de 23° pentru pămînt, aproape perpendiculară pentru Jupiter și aproape orizontală pentru Venus etc. Aceste înclinații speciale, particulare fiecărei planete, constituie circumstanțe de spațiu, *unice pentru fiecare dintre ele* și exclud deci elementul universal al celei de a doua componente a cauzei fenomenelor, condițiile. Cu toate acestea, deși individualizate ca spațiu, această repartiție nu dă prin aceasta mai puțin naștere la legi, și s-ar putea vorbi perfect de legea succesiunii anotimpurilor sau cea a alternanței zilelor și nopților pe una sau alta din planete; dar această lege va fi diferită după planete, fiindcă și condițiile materiale din spațiu sînt diferite pe fiecare dintre ele.

Dacă unele cauze, ale căror condiții sînt individualizate ca spațiu, posedă totdeodată caracter de legi, această calitate nu le poate fi atribuită decît pentru că repetarea lor nu are limite *în timp;* ea este eternă, cel puțin în raport cu existența noastră umană. Dar această circumstanță dovedește că principiul potrivit căruia nu există în știință decît generalul este prea absolut. Științele tind într-adevăr să generalizeze atît cît este posibil; dar ele trebuie adesea să ia în considerație elemente individuale. Cauza fenomenelor de repetiție care vor putea fi generalizate, trebuie deci să se prezinte și ea sub o formă generică, *explicația unui singur fenomen trebuind să se aplice la toate cele ale aceleiași clase.* Legile de manifestare a fenomenelor de repetiție antrenează

inevitabil explicarea lor, dacă ajungem să putem să le formulăm întotdeauna sub formă de lege. Astfel este legea gravitației care explică mai multe legi de manifestare a fenomenelor fizice; astfel este și legea dilatării, sub puterea călduriii, care servește drept formulă generală explicativă pentru mai multe fenomene care se raportează la ea, și așa mai departe.

În domeniul naturii vii, putem găsi de asemenea explicația fenomenelor, cu ajutorul legilor de cauzalitate, mai ales cînd au fost descoperite cele ale manifestărilor lor. Dar cum aceste fenomene se datorează vieții, și sînt produsul existențelor individuale care au facultatea de a reacționa împotriva legilor directoare rezultă că aceste legi nu se mai îndeplinesc într-un fel atît de riguros, cum se întîmplă pentru faptele naturii brute. Ele lasă un joc mai liber fenomenelor vieții și inteligenței. Legile repetiției, dacă conțin fenomene vii, neprezentînd nici o excepție, nu se mai lasă exprimate în formule matematice. Să cităm cîteva exemple:

Mineralele se cristalizează sub forme geometrice și deci simetrice față de cele două laturi ale liniei mediane, linie pe care o putem bănui trasată pe figurile formate de cristale. Această formă geometrică are caracterul complet al figurilor matematice și raportul între liniile care o compun poate fi exprimat prin numere. O formă simetrică se regăsește și la vegetale și încă mai accentuat, la animale; dar această simetrie nu va mai avea caracterul precis, matematic al formelor cristaline. *Vianna de Lima* a observat de asemenea fenomenul cînd afirmă, că „formele vii se disting în general printr-o structură mai puțin fixă decît cea a majorității cristalelor; geometria lor pare mai capricioasă".[60] Ele vor avea contururi mult mai generale, care vor permite individualității să împlinească același cadru prin figuri mereu diferite, care constituie inepuizabila varietate a vieții. La fel este ac-

---

[60] *Exposé sommaire des doctrines transformistes*, p. 15. V. și René Worms, *Organisme et société*, p. 15.

țiunea căldurii asupra metalelor, care provoacă fuziunea lor și chiar evaporarea. Această trecere de la starea solidă la starea lichidă va fi totdeauna matematic determinată și determinabilă. Astfel plumbul se topește la 332°, aurul la 1037°, cuprul la 1056°. Căldura și frigul exercită o acțiune și asupra vieții plantelor și animalelor. Sub și deasupra unui anumit număr de grade, viața este imposibilă. Dar această limită nu mai este atît de riguroasă; ea variază, nu numai după specii, ceea ce este normal, dar chiar după indivizi. Un anumit individ, mai puternic constituit, va suporta un frig sau o căldură la care altul nu va putea rezista. Ori, aceasta nu se întîmplă niciodată în regnul anorganic unde, dacă se pot întîlni diferențe în temperatura la care se topesc metalele, aceasta provine din faptul că rareori ele se găsesc într-o stare pură și fiindcă sînt totdeauna amestecate cu altele. Reduse la starea de puritate absolută, metalele trebuie totdeauna să se topească la o temperatură determinată riguros"[61]. Același lucru este valabil pentru legile repetiției intelectuale, a căror precizie este încă mai mică. Legea cererii și ofertei străjuiește într-un mod universal faptele de spirit ale caracterului economic. Creșterea ofertei face să scadă prețurile mărfurilor, în timp ce cea a cererii le face să urce. Pînă la ce punct creșterea sau scăderea pot ajunge, este ceea ce e cu totul imposibil să determinăm, din cauza elementului individual care intervine în producție sau în consum modificînd și condițiile concurenței.

Bain observă aceeași împrejurare, fără totuși să atribuie rațiunea acestei diferențe a intervenției elementului individual, care singur poate să o explice. El afirmă că „cele trei forme ale forței: căldura, forța chimică, electricitatea, sînt felurile cele mai bine definite pe care le prezintă acțiunea

[61] Formula este că „sub o presiune constantă, fiecare element chimic se topește la o temperatură determinată, invariabilă pentru fiecare dintre ele". Pentru corpurile care trec printr-o stare de forjare însă ca sticla și fierul, punctul de fuziune nu poate fi determinat într-un fel riguros.

moleculară. Ele pot fi toate măsurate, și stabilim strict echivalentul mecanic al fiecăreia dintre ele. Cît despre forța nervilor, agentul vital, deși ea nu poate fi supusă unei măsurări precise, putem conchide prin analogie că există o echivalență exactă între forța nervoasă și transformările chimice care-i dau naștere". Care este rațiunea pentru care forța nervoasă nu se pretează la o măsurare precisă? Nu vedem rațiunea și nu este decît faptul că ea diferă de la individ la individ; fiindcă dacă ea ar fi la fel pentru toți, formula sa matematică nu ar mai fi greu de găsit decît echivalentul mecanic al căldurii.

Înfăptuirea legilor de manifestare a fenomenelor de repetiție a vieții și inteligenței, nemaiprezentînd același grad de precizie ca cel care conduce fenomenele materiei brute, ar urma că fenomenul lor de cauzalitate va arăta aceeași slăbiciune în stabilirea legilor. Ea va lua totdeauna forma unei legi de cauzalitate; dar rolul forței în jocul cauzei va fi influențat într-un mod cu mult mai puternic de către al doilea element al cauzalității, condițiile în care acționează forța. Formele individuale ale vieții și spiritului, ca și hazardul, adăugînd forțele lor particulare condițiilor cauzei, vor putea exercita o influență puternică asupra jocului acesteia din urmă. Aceste elemente vor explica variațiile pe care fenomenele le vor prezenta în sînul legii, la care ele se supun. De exemplu, o criză comercială sau industrială își are cauza în superproducție, adică în creșterea producției peste nevoi (forța: dorința de cîștig provenit din instinctul de conservare; condiția: natura industriei). Dar această criză va putea afecta producătorii sau comercianții în diferite grade: pe unii mai mult, pe alții mai puțin. În timp ce pentru unii ea se va rezolva în pierderi suportabile, pentru alții ea va aduce falimentul și ruina. Explicația crizei rezidă în legea de cauzalitate a superproducției; cea a fiecărui caz, în condițiile individuale care o însoțesc.

2. *Cauzalitatea în faptele de repetiție este de scurtă durată și se oprește imediat la neantul cauzelor ultime.* Am văzut că

științele faptelor de repetiție nu urmăresc ca scop principal decît stabilirea și dovedirea faptelor pe care le studiază și că cercetarea cauzelor, chiar dacă este foarte utilă, este lăsată pe planul al doilea. Trebuie să adăugăm la această observație încă una, și anume că chiar în cazul în care cauzele ar fi determinate, ele ating aproape necunoscutul cauzelor ultime, a căror dezlegare este inaccesibilă priceperii noastre. Iată pentru ce în special științele nu au nevoie de cunoașterea cauzelor, ca optica, știința fenomenelor electrice, chimia, care fac progresele cele mai neașteptate, în timp ce medicina, care trebuie totdeauna să urce spre cauze, nu progresează decît atunci cînd cunoașterea acestora din urmă se adîncește (Pasteur). Științele în general se mulțumesc să înregistreze modul de manifestare al fenomenelor; cît despre cauze, majoritatea le înlocuiesc prin ipoteze (teorii) sau nu se mai preocupă de aceasta. Ele știu că sub acest raport, vor ajunge curînd la necunoscut, la misterul existenței, mister care crește în proporție cu creșterea sumei de adevăruri dobîndite asupra modului de manifestare a fenomenelor. Este într-adevăr evident că cu cît se cunoaște mai bine modul de manifestare al fenomenelor și cu cît numărul fenomenelor cunoscute va crește, cu atît misterul care ascunde cauzele producătoare va deveni mai obscur. Științele teoretice care sînt destinate unui mare triumf în cîmpul manifestării fenomenelor sînt cu mult mai puțin fecunde atunci cînd vor să explice cauzele care dau naștere fenomenelor. Brunetière greșește deci cînd reproșează științei de a nu fi contribuit la luminarea misterului care ne înconjoară și el nu are dreptate decît împotriva cîtorva savanți, care și-au imaginat că au găsit, prin constatarea legilor fenomenelor, cheia misterului producerii lor. Aceasta înseamnă să ceri științei mai mult decît poate da ea și să-i impui o misiune care nu poate avea nici o șansă de succes.

Dacă ne întrebăm care este cauza pentru care apare roua, răspunsul cel mai apropiat și mai superficial va fi că ea provine din condensarea vaporilor de apă conținuți în atmosferă în contact cu corpurile pe care nopțile calme și senine le-au răcit. O a doua întrebare, pentru ce se răcesc corpurile într-o noapte senină, va avea drept răspuns că pămîntul răspîndește căldura absorbită în timpul zilei, din spațiile cerești. O a treia întrebare, care este la rîndul ei cauza acestei răspîndiri, va avea drept al treilea răspuns că temperaturile au o tendință de a se echilibra; dar acest răspuns va fi ultimul, și nu vom putea merge mai departe. Același lucru va fi valabil pentru științele de repetiție a faptelor intelectuale. Să luăm ca exemplu legea (fenomen general) cererii și ofertei. Pentru ce creșterea ofertei face să scadă prețurile? Pentru că ea stabilește o concurență între cei care vînd și care, vrînd să scape de mărfurile lor, le oferă la prețuri tot mai scăzute. Pentru ce își oferă ei mărfurile la prețuri tot mai scăzute? Pentru că în acest fel găsesc mai ușor cumpărători. Pentru ce cumpărătorul preferă totdeauna să cumpere mai ieftin? Pentru că în felul acesta își poate procura mai multe mărfuri și-și poate satisface mai multe dorințe, mai multe plăceri. Și, în sfîrșit, care este cauza acestei tendințe a omului de a-și face viața mai ușoară și mai plăcută? Ultimul răspuns, de la care nu putem merge mai departe, este că aceasta o cere instinctul de conservare individuală. Dar pentru o imensă cantitate de fapte, răspunsul cauzal lipsește încă de la prima întrebare. De exemplu: pentru ce mineralele cristalizează în anumite forme? Care este cauza diverselor proporții de atomi în care corpurile se combină între ele? Care sînt cauzele anumitor boli? Cum se explică de fapt mecanismul intim al telefonului, transmisia luminii, electricitatea, transformarea mișcării în căldură, în lumină, în forță electrică; creșterea volumului apei la congelare, duritatea aliajelor mai mare decît cea a metalelor componente etc., etc.?

Științele faptelor de repetiție fizică sau intelectuală au epuizat curînd conexiunea cauzală a fenomenelor și spiritul se oprește în fața marii întrebări care se află în spatele tutu-

ror concepţiilor umane. *În domeniul repetiţiei, necunoscutul învăluie foarte aproape tot ce este cunoscut.*

Cauzalitatea în succesiune. Să trecem la studiul celei de a doua forme de cauzalitate, cea în care se înlănţuie faptele succesive.

Ştim că prin acest termen înţelegem fapte singulare, mai mult sau mai puţin generale ca spaţiu care sînt destinate să nu apară decît o singură dată în firul timpului şi care, chiar atunci cînd se repetă, o fac într-un fel în care partea neasemănătoare cu restul domină asupra părţii similare; cu alte cuvinte, *fapte singulare, mai mult sau mai puţin generale în spaţiu, care sînt individualizate în timp.* Cum se produc aceste fapte? Întotdeauna ele se produc în mod necesar prin acţiunea forţelor naturale ale materiei sau spiritului, prin condiţiile de existenţă.

Acţiunea forţelor este tot atît de constantă şi imuabilă ca şi în producerea faptelor de repetiţie. Ea se manifestă deci totdeauna sub formă de lege. Dar aceste legi nu mai trec prin condiţii identice aşa încît să dea naştere aceluiaşi fenomen repetat la infinit. Condiţiile schimbîndu-se continuu, acţiunea uniformă a legilor produce mereu fenomene noi.

Condiţiile schimbîndu-se continuu şi o schimbare fiind de neconceput fără intervenţia timpului, cauza, cu alte cuvinte combinarea acţiunii forţei cu condiţiile, trebuie să aibă loc în curentul timpului, pentru a da naştere fenomenelor. Ceea ce înseamnă că, schimbînd mereu condiţiile, cauzalitatea se încorporează în fenomene, care devin unele cauza altora. Pe deasupra, această cauzalitate, departe de a fi de scurtă durată şi departe de a atinge cauza ultimă, se va întinde în timp pînă la infinit, mergînd pînă la originea lucrurilor. Iar cauzalitatea în succesiune înlănţuind fenomene totdeauna diferite, manifestarea ei sub formă de lege devine imposibilă, şi ea trebuie să adopte singura formă pe care timpul îi permite să o capete, forma serială. Aceste elemen-

te stabilesc diferenţe între cauzalitatea de repetiţie şi cea de succesiune, pe care o vom demonstra.

Să vedem mai întîi cum apare cauzalitatea în fenomenele succesive. Ne punem întrebarea, de exemplu, cum se face că regele Carol I din dinastia de Hohenzollern a ajuns rege al României? Dacă ne raportăm numai la marile inele ale înlănţuirii, cauza acestui fapt va fi găsită în cererea unei dinastii străine formulată de divanurile *ad-hoc*, o dată cu reorganizarea principatelor române, ca urmare a tratatului de la Paris, în anul 1856. Să analizăm elementele acestei cauze. Forţa care a împins pe români să ceară această inovaţie în viaţa lor publică a fost sentimentul conservării speciei. Condiţiile au fost, între altele: dezorganizarea completă a ţării, ca urmare a *schimbărilor permanente de tron*, speranţa de a introduce o stabilitate în instituţiile şi viaţa lor publică, printr-o dinastie ereditară şi conjunctura favorabilă a ajutorului Congresului de la Paris, care le-a acordat dreptul de a-şi exprima dorinţele asupra felului cum ar dori să-şi organizeze viaţa politică. Una din condiţiile cauzei cererii unui prinţ străin este dată de un fapt precedent, produs şi el de o forţă şi de condiţii şi anume: *instabilitatea puterii.* Cauza acestui fapt va fi găsită la rîndul ei în imixtiunea turcilor în succesiunea la tronul ţărilor române, cauză pe care am putea-o descompune din nou în două elemente: ca forţă, dorinţa de dominaţie şi expansiune a puterii otomane, iar condiţiile, *sistemul de succesiune la tron în ţările române*, care admitea ca egali în drepturi orice urmaş domnesc, chiar bastard, dacă era ales de boieri, şi corupţia care a urmat de aici, pentru că toţi pretendenţii, încercînd să intre în graţiile Sultanului, ca să fie susţinuţi, încercau să obţină favoruri, cumpărînd şi mituind la Poartă etc. Printre aceste condiţii există una care este şi ea un fapt anterior: *sistemul electiv ereditar* adoptat de români la succesiunea tronului în ţara lor.

Cauza acestuia din urmă va fi găsită la rîndul ei în împrumutarea de către românii din Ungaria a acestui sistem din ţara vecină, unde el era în vigoare. Descompunînd

această cauză în cele două elemente, vom avea ca forță instinctul de conservare manifestat prin imitație; condițiile vor fi faptul că *românii care s-au luptat pentru crearea principatelor erau în mare parte din Transilvania, principat supus Ungariei la acea dată*, în care *sistemul electiv ereditar* era în uz pentru succesiunea la tron. Dar ne vom întreba în continuare, cum se poate că românii, popor de rasă, de limbă și de origine diferită, să trăiască temporar în regatul Ungariei? Cauza acestui fapt va fi că, atunci cînd Traian a cucerit Dacia, el și-a stabilit colonii mai ales în Transilvania, principat care mai tîrziu a fost cotropit de unguri. Aici cauzalitatea se bifurcă: pe de o parte pentru români, pe de alta pentru unguri. Dacă cercetăm cauzalitatea românilor, vom avea cauza cuceririi țării lor; urmărind cele două elemente vom găsi ca forță superioritatea militară a romanilor; condițiile sînt tendința romanilor de expansiune, provocarea lansată lui Decebal, apărarea sa și necesitatea în care Traian s-a aflat de a-și limita noua cucerire la partea de țară mai ușor de apărat. Printre aceste condiții, este una care e un fapt principal și care posedă la rîndul ei o cauză care o generează: *expansiunea romană*. Acest fapt va fi explicat, ca forță, prin instinctul de conservare roman, iar condițiile vor fi *stabilirea lor în sînul unor popoare de aceeași rasă cu ei, dar mai puțin puternice și mai puțin organizate militar*.

Dacă ne întrebăm acum care a fost cauza stabilirii tuturor acestor popoare în Italia, ajungem la *imigrarea arienilor* în Europa, dintre care latinii (și românii care erau un trib dintre ei) s-au îndreptat spre Italia. Cauza acestei imigrări trebuie să fie căutată la rîndul ei în starea lor *preistorică* și astfel ajungem la originea genului uman, și prin filiera animalității din care a evoluat omul pînă la *originea vieții*.

Să considerăm de asemenea, în marile sale înlănțuiri, succesiunea de fapte care a dus la marea revoluție franceză. Cauza ei cea mai apropiată a fost organizarea politică și socială a Franței, așa cum devenise ea la sfîrșitul secolului XVIII. Ca forță, această cauză este datorată tendinței de a folosi absolut puterea ei preponderentă, condițiile sînt *ruina sistemului feudal*, a cărui putere politică fusese distrusă de regii Franței, care păstraseră din ea numai privilegiile sociale. Ruina sistemului feudal are drept cauză lupta între regi, ajutați de burghezie și de poporul de jos, contra seniorilor feudali.

Forța: lupta pentru existență și tendința de a predomina: condiția: *organizarea feudală a societății*, care împiedica orice ordine și progres. Sistemul feudal, la rîndul său, are ca o primă cauză explicativă stabilirea germanilor în Galia romană. Forța: amestecul de populații și tendința de dominație a noilor veniți; condiții: *distrugerea organizării romane;* lipsa de ordine; necesitatea celor umili de a căuta protecția celor puternici. Aici cauzalitatea se bifurcă din nou: pe de o parte ea urcă din treaptă în treaptă, prin decăderea romană, pînă la expansiunea romană, pe de altă parte, la expansiunea barbarilor, dar, pe cele două laturi, ajungem la *originea societăților. Orice fapt, mai mult sau mai puțin general, din istorie analizat prin cauzele care l-au produs, conduce la același rezultat, adică la a ajunge, din aproape în aproape, pînă la primele manifestări ale spiritului*.

Pentru faptele care sînt determinate prin forța individualității sau atribuite hazardului, cauza primordială nu mai este împinsă la infinit. Asemănător faptelor de repetiție, care se înlănțuie din fenomen în fenomen, cauza ultimă este totdeauna mai apropiată, fiindcă urmărirea înlănțuirii cauzale se oprește curînd ori la misterul insondabil al personalității umane, ori la șocul fortuit al hazardului. De aceea, din acest punct de vedere, rămîne inexplicabilă de fapt apariția unor fondatori de religie precum Budha, Confucius, Moise, Isus Christos, Mahomed și într-o măsură mai mică Luther, Calvin și alți protestanți. Tot atît de inexplicabilă va fi apariția unor mari cuceritori ca Ramses II, Alexandru cel Mare, Cezar, Carol cel Mare, Wilhelm Cuceritorul, Napoleon; a marilor legislatori: Minos, Licurg, Solon; a artiștilor de excepție,

sculptori, pictori, muzicieni, arhitecți, a savanților și în general apariția geniilor cu mai multă sau mai puțin forță în toate sferele activității umane.

La fel este intervenția în curentul istoriei a unor oameni, plasați prin poziția lor în fruntea popoarelor și care, chiar atunci cînd nu sînt spirite ieșite din comun, dispun de o mare sferă de acțiune care le dă un rol important în dezvoltarea societăților. Așa au fost mulți dintre împărații romani, Henric VIII al Angliei, Napoleon al III-lea.

Nu numai forțele datorate personalității umane sînt de natură individuală, dar anumite condiții asupra cărora ele își exercită acțiunea pot fi în parte la fel de individuale, în timp ce altele participă la desfășurarea mai mult sau mai puțin generală a faptelor. Astfel se face că, de exemplu, Petrarca, ca să compună *Rimele* sale a fost împins de puternica sa personalitate de poet; dar manifestarea acestei forțe a fost provocată mai întîi de o condiție absolut individuală, dragostea sa pentru Laura, în timp ce, pe de altă parte, limba italiană și mișcarea renascentistă constituiau condiții generale prin care personalitatea sa a dat naștere nemuritoarelor sale versuri. Rubens, împins de forța internă a personalității sale artistice, a produs, în condițiile generale ale timpului său (tehnica picturii atîta cîtă era în epoca în care a trăit), numeroasele sale capodopere, care conțin totuși, aproape toate, în figurile eroinelor sale, trăsăturile Elenei Forment, iubita sa soție din anii maturității. Silvio Pellico descrie în *Închisorile mele* suferințele personale îndurate în timpul vieții sale, incorporînd de asemenea amintirile sale în condițiile generale ale epocii vieții lui.

De multe ori hazardul devine și el cauza ireductibilă a anumitor fapte. Hazardul este datorat sau unei forțe speciale și unor condiții sau întîlniri fortuite a acțiunii mai multor forțe cu anumite condiții.

Pentru faptele pe care le creează personalitatea sau hazardul aceste două forțe generatoare constituie în ele însele cauze ultime, „pentru care explicația se oprește și nu merge

mai departe“[62]. Dar prin condițiile generale ale faptelor sau ideilor, acțiunea individuală sau cea care derivă din hazard se va exercita totdeauna asupra unor fenomene generale care vor fi influențate, modificate prin aceste impulsuri noi, dînd astfel naștere unor fapte particulare care nu se vor produce în același fel, fără intervenția acestor noi factori. De aceea expediția lui Napoleon în Rusia, cu rezultatul ei fatal, nu poate fi înțeleasă fără cauzalitatea atribuită elementului individual, personalității lui Napoleon, pe de o parte, pe de alta unui fapt datorat hazardului, frigului deosebit al anului 1812; dar prin ele însele aceste elemente nu ar explica nimic, fără fondul Revoluției franceze pe care ele s-au grefat. Prin această latură, expediția lui Napoleon în Rusia urcă spre originile societăților. *Explicația cauzală istorică, chiar în cazul în care are nevoie să recurgă la elementul individual sau la hazard, ne duce, prin latura generală a dezvoltării, totdeauna spre infinit.*

Dar aceasta înseamnă că trebuie, pentru acest motiv, să neglijăm complet latura singulară care tinde curînd, prin personalitate sau hazard, să atingă cauza ultimă? *Simiand* afirmă că „dacă studiul faptelor umane vrea să se constituie în știință pozitivă, el este condus la a se depărta de faptele unice pentru a se ocupa de faptele care se repetă, cu alte cuvinte să evite accidentalul pentru a studia socialul“.[63] Dar socialul el însuși este totdeauna individualizat de timp; el nu se produce decît o singură dată în cursul vremurilor și nu se produce niciodată *într-un fel identic*. Este exact contrariul a ceea ce se întîmplă cu fenomenele naturii (fi-

---

[62] Dl Adamek, *Die wissenschaftliche Heranbildung von Lehrern der Geschichte*, 1904, p. 44, consideră că „individul are și el o explicație cauzală a actelor sale, dacă am cunoaște toți germenii care se ascund în sufletul lui și dacă am putea pătrunde toate influențele și reacțiile sale“. Da, *dacă*, și totuși, ultimul element al individualității ar rămîne tot necunoscut.

[63] F. Simiand, *Méthode historique et science sociale* (art. citat), *Synthèse historique*, t. III, p. 17.

fice și psihice) a căror repetiție nediferențiată poate fi formulată în legi, ca mișcarea de revoluție a planetelor, căderea corpurilor, transmisia undelor sonore, nașterea și moartea organismelor vii, fotosinteza, schimbul de oxigen și acid carbonic între animale și plante, jocul cererii și ofertei, rezultatele diviziunii muncii, funcția memoriei, legile silogismului etc. Toate aceste fapte se repetă *în același fel* și știința și le însușește, descoperindu-le formula repetiției, legea. Faptele sociale dimpotrivă, chiar dacă se repetă și ele fiind produsul acelorași forțe, *se fac într-un fel totdeauna altfel* în curentul timpului. De exemplu, literatura clasică greacă este alta decît literatura clasica latină și aceste două forme ale frumosului, încorporate în limba, sînt diferite de literatura franceză; dezvoltarea politică a Romei este alta decît cea a Franței sau Spaniei: principiile morale și cultul religiei creștine sînt diferite de cele ale islamismului sau iudaismului; limbile tuturor popoarelor sînt diferite ca vocabular și ca structuri. Și cu toate acestea, ele sînt limbi, religii, forme literare sau politice. Cu adevărat înțelegem cum nu e clar ca lumina zilei și cum mai putem persista în a confunda științele repetiției cu cele ale succesiunii. În primele faptele se repetă într-un fel identic sau mai bine: partea asemănătoare a faptelor domină asupra părții diferențiate. Repetiția faptelor reproducîndu-se necontenit, spiritul poate să extragă din ele formula generală, legea.

În științele succesiunii repetiția se produce mereu într-un fel diferit, cu alte cuvinte partea neasemănătoare a fenomenelor atrage atenția investigării noastre; numai prin latura fiderențiată ne interesează *evenimentele istorice*. Și deoarece trebuie să ținem cont exact de aceste diferențe, *repetiția* nu mai joacă nici un rol, și atenția se îndreaptă spre *dezvoltare*. Nu mai există deci legi de formulat pentru manifestarea faptelor. Individualul, adică apariția unui eveniment, a unei instituții, a unei stări sociale, *o singură dată în cursul vremurilor, pentru a nu se mai repeta niciodată într-un fel identic*, va deveni elementul esențial al istoriei; acest fe-

nomen individualizat de timp, putînd fi mai mult sau mai puțin întins în spațiu, mai mult sau mai puțin general în acest sens, și aceasta nu numai pentru produsele minții umane, dar și pentru transformările globului sau pentru cele ale organismelor, care au luat naștere și ele o singură dată în cursul anilor și nu s-au mai repetat niciodată (teren jurasic cretacic, epocă carboniferă, diluviu, plante și animale dispărute).

Cum am putea de altfel să susținem că „fenomenul individual, unic în felul lui, nu are cauză" cum susține Simiand după Lacombe?

Perioada carboniferă — care este unică în felul ei fiindcă nu s-a produs decît o singură dată și nu se va mai repeta niciodată, decît dacă ar exista o reîncepere a lumii — nu are deci cauză? Și totuși geologii încearcă să o explice, adică să-i găsească una. Apariția locuitorilor din locuințele lacustre care nu a avut loc decît o singură dată printre populații, la un anumit moment și care *nu se va mai repeta* niciodată, numai dacă dezvoltarea societății nu ar reîncepe *ab ovo* în urma unui cataclism, nu are deci nici o cauză? Și cu toate acestea prezența lor a fost explicată. Expansiunea Imperiului Roman asupra aproape întregii lumi cunoscute în antichitate este și ea un fenomen individual, unic în felul său — fiindcă s-a produs o singură dată în trecut și *nu se va mai repeta* niciodată, decît numai dacă dezvoltarea ar reîncepe *da capo* — dar această expansiune are atît de clar niște cauze, încît un autor celebru le-a studiat într-o lucrare întreagă. Feudalismul, cruciadele, emanciparea comunelor, stabilirea regimului constituțional în Anglia, cel al absolutismului în Franța și Spania, Revoluția franceză, cea de la 1848, Renașterea, descoperirile geografice și atîtea alte nenumărate fapte sociale cu caracter general, ca pe de altă parte Reforma lui Luther, actul de navigație al lui Cromwell, Edictul din Nantes al lui Henric IV, cucerirea Angliei de către Wilhelm Cuceritorul, cauza dezvoltării ei constituționale, cu-

ceririle lui Napoleon — fapte personale, dar cu urmări generale și deci fapte absolut sociale, dar datorate inițiativei forței individuale — toate aceste fapte generale sau personale sînt de asemenea cu totul individuale, *unice în felul lor și nerepetabile niciodată*. Cu toate acestea, am putea susține, în mod serios, că aceste fapte nu au cauze și nu devin la rîndul lor cauze ale altor fapte"?[64] Dar am putea oare elimina individualul propriu-zis, faptul datorat intervenției personalității umane, motivînd că trebuie atît cît este posibil să evităm cauza ultimă și că atunci cînd transpunem cauza unei personalități ajungem la inexplicabil? Simiand dă impresia că ar vrea să susțină că în științele propriu-zise recurgerea la cauzele ultime trebuie evitată. Dar noi am demonstrat că exact în aceste științe necunoscutul învăluie de aproape cunoscutul și că misterul, imposibilitatea de a descoperi cauzele ne pîndește la fiecare pas. Aceasta înseamnă oare că trebuie să abandonăm aceste studii din cauză că cercetarea cauzelor nu ne duce nicăieri? Apoi, putem oare impune unei științe să nu se ocupe decît de anumite probleme și să eliminăm pe cele care nu se încadrează exact în tipicul unui program fixat dinainte? Dar ce vom face atunci, de exemplu, cu fenomenul creșterii volumului apei prin congelare, care nu se încadrează deloc în principiul acțiunii frigului, care este de strîngere a distanței între molecule? Ce vom face cu razele corpurilor pentru radiografii care contrazic marele principiu al conservării energiei?

Este exact același lucru, cînd se produce eliminarea *istoriei faptelor individuale*. Și aici chestiunea devine mai gravă;

---

[64] Lester Ward (Comunicare la Congresul de istorie din New Orleans): *Revue de Synthèse historique*, 1905, p. 252, susține că „sociologia se sprijină pe o înlănțuire cauzală, în timp ce istoria nu este decît o înșiruire de fapte" (deci fără legătură cauzală). O asemenea distincție între sociologie și istorie are cu siguranță la bază principiul că individualul nu are cauză și nu poate deveni o cauză.

fiindcă dezvoltarea succesiunii nu există fără această clasă de fapte. Atunci cum să nu le luăm în considerație?

Să notăm încă o opinie eronată, împărtășită de Langlois și Seignobos care susțin că „istoria, spre deosebire de alte științe, atinge mai bine cauzele accidentelor particulare decît cele ale transformărilor generale, fiindcă ea găsește această muncă gata făcută în documente". Credem că este exact invers; că noi avem mai bine cauzele evenimentelor mai generale și că cu cît coborîm în detalii, cu atît descoperirea cauzelor devine laborioasă și comportă mai multe discuții. Pentru a o dovedi nu avem decît de urmărit expunerea d-lui Seignobos însuși, în *Istoria Europei contemporane*, care se ocupă în primul rînd de evenimentele generale și ale căror cauze sînt expuse peste tot cu siguranță și amănunțit, ca de exemplu evoluția spiritului public care l-a forțat pe Ludovic al XVIII-lea să acorde o chartă poporului, întoarcerea în Franța a lui Napoleon, ca urmare a tendințelor noului rege de a restabili vechiul regim și popularității împăratului; consecințele fatale pentru Franța ale restabilirii imperiului în timpul celor 100 de zile; cauzele revoluției de la 1830 etc. Dar, dacă dl Seignobos ar fi vrut să stabilească cauzele dezastrului de la Waterloo, ar fi avut de examinat mai multe versiuni și nu știm dacă ar fi putut afirma care este cea adevărată. Același lucru este valabil și pentru un fapt mai neînsemnat. Care este cauza întîrzierii de patru ore a celui care a dus ordinul de la cartierul general, care trebuia să ajungă în mîinile lui Grouchy, chemat de Napoleon pe cîmpul de bătălie? Ea este în întregime necunoscută. Faptele și cauzele cele mai bine cunoscute în istorie sînt cele care constituie mari inele în lanțul interminabil, în timp ce cele mai mici, care leagă aceste inele sînt cu atît mai greu de stabilit în adevărata lor lumină, și în raport cu cauzele care le dau naștere, cu cît ochiurile lor sînt mai fine. Cu cît istoria

evoluează, cu atît stabilirea exactă a faptelor și explicația lor cauzală coboară mai mult în detaliu.[65]

Faptele individuale care se derulează în durată au drept cadru, în care cauzalitatea lor își face loc, imensitatea timpului, și cum din treaptă în treaptă această cauzalitate poate totdeauna, prin latura sa generală, să fie împinsă înapoi pînă la infinit, *problema cauzei ultime putem spune că e eliminată și explicația cauzală a fenomenelor succesive poate fi considerată complet definitivă.* Iată în mod sigur o superioritate a cunoașterii faptelor succesive asupra faptelor de repetiție, a căror cauzalitate este totdeauna de scurtă durată și se lovește curînd de misterul existenței, de cauzele ultime.

Pentru istoria umanității în mod special, cauzalitatea se bucură încă de un privilegiu pe care nu-l au științele materiei. Istoria este o știință a spiritului și percepția fenomenelor din raza ei este mai profundă, mai cuprinzătoare. Faptele pe care le studiază științele spiritului aparținînd organului de percepere pentru aceste fapte, se înțelege că o cauză a faptelor intelectuale poate fi mai clar percepută decît cauza fenomenelor exterioare și aceasta pentru motivul că modul de acțiune al forțelor psihice este cunoscut direct, în timp ce acela al forțelor fizice este cunoscut numai într-un fel indirect[66]. „Legile psihice, observă Fouillée, sînt mai radicale decît legile fizice, pentru că ele se raportează la dorințe și fiindcă dorința este, pentru filosof, o cauză mai profund explicativă decît formulele mecanicii. Este

[65] Vom reveni la această problemă. Bernheim înțelege altfel cauzalitatea în istorie. El o identifică cu factorii și amestecă într-un mod nediferențiat forțele și condițiile, cele două elemente componente ale cauzei între care am văzut că distincția este absolut necesară, pentru a elucida complicațiile cauzalității succesive.

[66] Istoria împarte acest caracter cu toate științele spiritului, cu cele ale faptelor de repetiție în domeniul intelectual, ca psihologia, economia politică, morala, dreptul.

o deschidere spre interiorul ființei și nu spre exterior."[67] Și Tarde completează ideea lui Fouillée, atunci cînd spune „că în materie socială, avem sub ochi, printr-un privilegiu excepțional, cauza adevărată, actele individuale din care sînt făcute faptele, ceea ce este cu totul sustras privirii noastre în orice alt domeniu".[68] Astfel, de exemplu, cînd atribuim formarea picăturilor de rouă răcirii corpurilor, ca urmare a radiațiilor căldurii, explicația, rămînînd generală, lasă mult de dorit sub raportul înțelegerii intime a fenomenului. Spiritul nu i-a pătruns esența. Atunci cînd, dimpotrivă, se găsește cauza războaielor ruso-turce în tendința rușilor de a obține strîmtorile de la Marea Neagră, explicația faptului, dată de un sentiment uman, a cărui importanță o putem aprecia din plin, este la fel de completă pe cît de posibilă. Iată pentru ce nu înțelegem afirmația lui Langlois și Seignobos că trebuie să se renunțe în istorie a găsi cauzele printr-o metodă directă, ca în alte științe[69]; cînd exact în istorie, ca și în toate științele spiritului, se poate aplica direct metoda la cercetarea cauzelor, în timp ce în științele materiei această cale nu este închisă.

Trebuie să mai observăm că înlănțuirea succesivă nu este niciodată fatală și necesară *a priori*. În istorie, cauza fiind dată, efectul nu o urmează întotdeauna, și de-abia după ce acest efect s-a produs, el se dovedește a fi fost consecința necesară cauzei. Este singurul efect necesar, pentru că între multe efecte posibile, este singurul sare s-a realizat. Evenimentele istorice nu devin fatale și irevocabile decît după desfășurarea lor. *Ceea ce s-a întîmplat, trebuia să se întîmple, avînd în vedere că s-a întîmplat*,[70] iată ideea fundamentală a istoriei. Acest fatalism, cu toate că el nu poate fi

[67] A. Fouillée, *L'Evolution des idées forces*, p. X. Termenul de lege folosit de Fouillée este impropriu sau prea general, atunci cînd este vorba de fenomene care nu pot fi formulate în legi.

[68] *Les lois de l'imitation*, p. 2.

[69] *Introduction aux études historiques*, p. 180.

[70] Ed. Mayer, *Zur Theorie und Metodik der Geschichte*, p. 14.

determinat dinainte, este cu atît mai mult după înfăptuire, tot atît de irevocabil ca și împlinirea legilor fatale ale repetiției. De aceea nu înțelegem deloc necesitatea raționamentelor asupra a ceea ce s-ar fi putut întîmpla. G. Tarde are despre aceasta o întreagă teorie și Lacombe găsește „că ar fi foarte util să ne exersăm spiritul în construcții de istorie ipotetică"[71]. Credem, dimpotrivă, că orice speculație asupra a ceea ce ar fi putut interveni, este o suferință inutilă, avînd în vedere că știința nu este decît reproducerea realității și că realitatea istorică nu există virtual, ci numai după împlinirea sa. „Ipoteza nu are efect asupra trecutului; nimic nu se poate schimba din ceea ce s-a întîmplat odată", afirma, pe bună dreptate, André Lefèvre [72].

Superioritatea științelor de succesiune asupra celor ale repetiției, este că ele elimină pînă la un anumit punct chestiunea cauzelor ultime. Pentru istoria propriu-zisă, dezvoltarea spiritului uman, înțelegerea profundă și directă a cauzei, vine să se adauge acestui avantaj. Diferențele care disting cauzalitatea repetiției de cea a succesiunii sînt deci următoarele:

1. În cauzalitatea repetiției cauza este concomitentă cu efectul, în cauzalitatea succesiunii ea precede totdeauna efectul.

2. În cauzalitatea repetiției, cauza ultimă învăluie de aproape ceea ce este cunoscut; în cea de succesiune, cauza ultimă este legată de infinit.

3. Cauzalitatea repetiției se manifestă sub formă de lege; cea de succesiune sub formă de serie.

Tranziția între cele două forme ale cauzalității. Trebuie să repetăm, și pentru cauză, observația pe care am făcut-o

[71] S. Tarde, *Logique sociale*, p. 159; Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, p. 63; Încercarea cea mai stranie de reconstituire posibilă în istorie a fost făcută de M. Renouvier, în a sa *Uchronie, esquisse historique de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, 1876.

[72] A. Lacombe, *L'homme à travers les âges*, 1890, p. 119.

în raport cu producerea faptelor, și anume că cele două cauzalități, cea a succesiunii și cea a repetiției, nu se prezintă, în lumea fenomenelor, fără nici o tranziție. În natură, ca și în dezvoltare, totul se leagă și se înlănțuie și această convingere este atît de adînc înrădăcinată în mintea noastră că, acolo unde un element de tranziție lipsește, vorbim de un hiatus, de o cunoaștere incompletă.

Astfel este, de exemplu, trecerea de la forțele chimice la viața organică; diferența care separă spiritul de materie pe care el se grefează; tranziția între patrupezi și om. Dar omul mai are atît de multe încă de învățat din marea carte a naturii, căreia de abia a început să-i descifreze primele pagini; că nu este deloc anormal ca știința să aibă unele puncte de ignoranță.

Din fericire, pentru cauzalitate, nu sîntem în această situație, și se poate demonstra perfect cum trece pe nesimțite cauzalitatea de repetiție în cauzalitate de succesiune. Am văzut un început de succesiune în cauzalitate de repetiție, atunci cînd ea se explică treptat, din fenomen în fenomen. Am dat exemple atunci cînd am studiat tranziția fenomenelor de repetiție în fenomene de succesiune deoarece cauzalitatea succesiunii stabilindu-se prin intermediul fenomenului, tranziția acesteia din urmă la un altul implică și cea de cauzalitate.

Cauzalitatea repetiției se modifică într-un fel mereu mai pregnant pentru a deveni încetul cu încetul cauzalitate de succesiune. Atunci cînd dezvoltarea domină repetiția, aceasta din urmă sfîrșește prin a pierde importanța pe care o avea și succesiunea devine partea principală a fenomenelor, cea care uimește spiritul și i se impune. Oamenii iluștri ai unei țări nu se contabilizează, chiar dacă reprezintă și ei fapte de repetiție. Studierea evoluției fiecăruia dintre ei și a operei lor devine partea importantă a fenomenelor. Literatura, filosofia, artele, nu sînt fenomene de statistică. Istoria popoarelor este și ea un fenomen de repetiție, fiindcă dezvoltarea tuturor prezintă analogii, date de natura intimă

comună a ființei omenești, dar această istorie este atît de diferită, încît partea similară, elementul repetat, nu mai joacă aproape nici un rol și dispare în fața elementului diferit al dezvoltării.

Dar această tranziție pe nesimțite nu ne împiedică să luăm în considerație diferențele originale care disting cele două feluri de cauzalitate, în aceeași măsură în care fenomenele care leagă fizica de chimie nu împiedică aceste două științe de a se constitui în două sisteme de gîndire diferite; în aceeași măsură în care tranziția insensibilă de la viață la spirit nu exclude existența ca științe particulare a biologiei și a psihologiei.

Prin analiza precedentă, am cîștigat o bază solidă pentru stabilirea unei teorii a istoriei; împărțirea tuturor faptelor din univers în două mari grupe, faptele de repetiție și faptele de succesiune și a disciplinelor care le studiază în două mari ramuri, disciplinele legilor, sau teoretice și disciplinele istorice; aceste două ramuri ale cunoașterii sînt unite, ca și faptele la care ele se raportează, printr-o tranziție imperceptibilă.

Vom examina acum o altă chestiune, aceea dacă putem atribui acestor două mari moduri de cunoaștere, caracterul științific, sau dacă trebuie să rezervăm acest calificativ numai disciplinelor care pot forma legi.

ȘTEFAN ZELENTIN
(1882 - 1934)

Cunoscut sociolog, economist, filosof și filosof al istoriei. Ideile lui Ștefan Zeletin (pseud. lui Ștefan Motaș) în domeniul acestei ultime discipline se înscriu în perimetrul materialismului istoric.

În lucrările și studiile sale, Zeletin își propune să caute și să dezvăluie *geneza faptelor*. El merge fie de la prezent spre trecut, punînd în evidență legătura dintre momentul actual și momentele trecute, fie de la prezent spre viitor, determinînd liniile de forță în temeiul cărora se vor desfășura evenimentele și faptele sociale. Deci, el ia faptul ca efect, cînd privește spre trecut, dar și cauză, cînd privește spre viitor.

În planul filosofiei istoriei în România, Zeletin se apropie cel mai mult de gîndirea și metodologia marxistă. În istorie, spune acesta, faptele revin ori de cîte ori revin cauzele care le-au determinat. Individualul trăiește și ființează în și prin social. Forța și personalitatea lui depind și sînt în funcție de forța și personalitatea colectivității umane în care s-a format și la împlinirea căreia a concurat.

Istoria își are resorturile dezvoltării în sine și pentru sine. Membrii care o compun și care reprezintă, prin activitatea și creația lor, substanța acesteia se contopesc și se confundă cu ea numai în măsura în care istoria îi slujește și le asigură împlinirea scopurilor.

Textul este selectat din lucrarea *Istoria socială*, Editura Revistei *Pagini agrare și sociale*, p. 5—17.

Istoria tradițională față de istorismul modern. S-a împlinit veacul, de cînd știința modernă a început a se îndruma pe bazele largi ale istorismului. Atît de departe s-a ajuns în această privință, încît deseori a face știință și a face istorie pare același lucru. E drept că nu toate științele au cules în aceeași măsură roadele noului și sporniculul curent. În vreme ce unele discipline au istovit toate putințele de întrebuințare a concepției istorice și stau să degenereze într-o erudiție sarbădă, altele nu dau semne de a fi simțit în mod serios nevoia intrării în noul făgaș. Între acestea din urmă — alăturea de teoria cunoașterii, pe care *Critica Rațiunii Pure* pare a o fi pironit pe veci pe terenul raționalist al veacului XVIII — trebuie să cităm istoria însăși, care printr-o crudă ironie s-a dezvoltat pe alăturea de istorismul modern, deși a avut cinstea de a boteza cu numele ei acest curent.

Ce este istorismul și de ce poartă el acest nume? Curentul de gîndire denumit astfel s-a născut din îmbinarea a două idei, una cunoscută mai dinainte, alta dezvoltată în stil mare de el însuși: cea dintîi e ideea de *cauză*, a doua este ideea de *geneză* sau *evoluție*. A zice istorism înseamnă a zice *geneză cauzală*. Omul de știință, care cercetează un fapt în spirit istoric, are de rezolvat aceste două probleme. Mai întîi, el trebuie să afle geneza faptului, și aceasta o face derivînd faza sa actuală din fazele trecute deci stabilind o serie continuă de evoluție, în care fiecare fază anterioară apare drept cauza fazei care o urmează. Apoi, omul de știință aruncă privirile în viitor și se întreabă care pot fi efectele faptului în cercetare. Cu alte cuvinte, întîi el privește faptul ca efect și cercetează în mod genetic seria cauzelor sale, adică aceea ce se cheamă *evoluția* sa; pe urmă îl privește drept cauză și se silește să-i desluşească efectele viitoare. Întîia sarcină a cercetătorului este o privire în trecut, a

doua o privire în viitor și cu aceasta, cercetarea faptului poate fi privită ca completă.

Istorismul, ca concepție a genezei cauzale sau a evoluției treptate, și-a luat naștere în științele sociale și s-a aflat apoi cea mai grandioasă dezvoltare în științele naturii. Pînă azi ideea de organism a rămas tipică pentru concepția istorică. Orice formă de existență, care se dezvoltă treptat, în serie cauzală continuă, se zice că se dezvoltă în mod „organic", și ia numele de „organism". În acest înțeles se vorbește de pildă, pînă la sațietate de organism social.

Această concepție a luat numele de „istorism", pe lîngă acela de „evoluționism", fiindcă ea cere ca omul de știință să facă istoricul faptelor cercetate. În adevăr, a urmări toate fazele treptate pe care le străbate un fenomen în dezvoltarea sa, de la origine pînă la forma actuală, nu inseamnă altceva decît a face istoria acestui fenomen. Se părea astfel că noua concepție n-ar cere nimic mai mult decît ca fiecare știință să facă în domeniul ei ceea ce face istoria de la început, adică: să stabilească serii continue de dezvoltare. Și așa concepția dezvoltării părea a se înfățișa ca triumful spiritului istoric în întreaga știință. Cercetătorii erau de acum obligați să adopte pretutindeni, față de fapte, aceeași atitudine pe care o aveau istoricii în domeniul lor: să le cerceteze sub aspectul devenirii, ca tot atîtea serii continue.

Dar aici se ascundea o grosolană iluzie, care trebuia să fie fatală pentru soarta istoriei. În adevăr, este drept că istoria se ocupă de la începuturile ei cu *serii continue* de fapte, dar aceste serii nu mai au nimic din spiritul istorismului științei moderne: ele nu sînt nici genetice, nici cauzale. Istoricul care urmărește an cu an întîmplările din cursul unui veac, stabilește în adevăr o serie, dar această serie e o simplă alăturare mecanică de momente succesive. Deosebitele domenii, care urmează una după alta, nu alcătuiesc tot atîtea faze treptate ale unui proces genetic cauzal: ele sînt o simplă înșirare în timp. Intrigile de la curtea cutărui prinț, nu sînt cauza intrigilor de la curtea prințului care-i

urmează: ele nu au comun, decît faptul că se succed în timp însă succesiunea lor nu e și o geneză cauzală. Scurt, istoria stabilește serii mecanice, istorismul dă serii organice: cea dintîi aduce o simplă înșirare de momente succesive, fără legătură cauzală între ele, cel din urmă stabilește serii genetice cauzale, în care fiecare moment se integrează ca o fază deosebită în devenirea aceluiași proces întreg. Iată de ce istoria s-a clădit în afară de cadrul istorismului veacului XIX; judecată în înțelesul modern al științei, istoria nu are nimic științific într-însa: seriile ei dau o pseudoștiință.

Istoria concepută ca știință, adică studiu a cauzalității, nu poate fi decît o istorie sociologizată. Se pare că întrezărirea acestei strigătoare anomalii în alcătuirea istoriei nu putea să mai întîrzie, și totuși din nefericire nu e astfel. Ce-i drept, semne de nemulțumire cu istoria tradițională se găsesc din belșug în lagărul istoricilor de breaslă, cum a dovedit cu prisosință și ultimul congres al profesorilor noștri de istorie; dar o punere clară a problemei lipsește. Cu toate astea e limpede pentru orice gînditor, că numai intrarea deplin conștientă a istoriei în făgașul istorismului va pune-o în măsură să se alăture lîngă celelalte științe ca o știință egală de valoare, a cărei caracter științific nu mai poate fi pus în discuție. Căci numai astfel va părăsi istoria tradiția milenară a succesiunilor mecanice, spre a se ocupa — ca toate celelalte științe — cu succesiuni organice *cauzale*.

Aici e însă o cotitură cu urmări imense în dezvoltarea istoriei; noua știință istorică, ce va rezulta din această schimbare de concepție, va avea atît de puțin de împărțit cu cea veche, încît va părea, în toată puterea cuvîntului, că nu mai e istorie.

Să privim lucrurile de aproape. Cum poate stabili și istoria serii cauzale, spre a deveni, ca orice altă știință, un studiu al cauzalității? Ce este cauzația istorică?

A stabili cauzele unui fapt istoric, aceasta nu înseamnă altceva, decît a te coborî în complexul societății și a-i descoperi *rădăcinile sociale* din care și-a luat ființă. Evenimen-

tele istorice sînt ca o plantă, a cărei ramuri se resfiră la fața societății, a cărei rădăcini însă se pierd în adîncurile terenului social: pe aceasta trebuie să-l scruteze istoria, spre a da de începuturile cauzale a faptelor ce cercetează. De aceea o istorie plămădită în spiritul istorismului — adică concepută ca *știință a cauzalității istorice* — este o istorie sociologizată. Cerința, care se aude în timpul din urmă cu atita stăruință, de a sociologiza istoria și a o preface într-o istorie socială, s-a născut tocmai din nevoia de cauzalitate: din înțelegerea, din nenorocire prea vagă și prea tîrzie, a nevoii de a îndruma și istoria pe calea istorismului, pe care celelalte științe o bat de peste un veac. Se înțelege că între noua istorie socială, cauzală, și vechea istorie cronologică va fi aceeași depărtare ca și între știința zămislită în spiritul istoric al veacului XIX și acea plămădită în spiritul raționalist al veacului al XVIII. Între ambele se deschide prăpastia a două lumi.

Să cercăm a ne limpezi deosebirile esențiale, începînd cu deosebirile științifice. În această privință, deosebirea primordială, din care decurg în chip firesc celelalte, este următoarea: istoria tradițională cronologică se ocupă cu *individualul*, și numai în treacăt și în mod secundar cu marele *curente colective*; istoria socială se ocupă însă numai cu *socialul*, adică: cu procesele sau curentele care se prezintă ca produsul colectiv al socetății: acestea supraviețuiesc nu numai indivizilor dintr-o generație, ci unor întregi generații de indivizi, întinzîndu-se și dînd pecetea proprie unor perioade istorice de mai multe veacuri. Aici individualul nu joacă un rol, decît doar în măsura în care învîrte la roata socialului și-i ajută să se înfăptuiască cu o necesitate superioară.

Să ne închipuim că sîntem în fața uneia din perioadele istorice, cu a căror caracterizare sumară ne vom ocupa mai departe. Ce va face aici istoricul social? El se va sili, înainte de toate, să prindă curentul de evoluție și să stabilească

astfel caracterul procesului social, care străbate întreaga epocă. Apoi se va coborî la temeliile societății și va descoperi cauzele acestui proces. O dată ce acești doi termeni esențiali ai cauzației istorice sînt stabiliți, întreaga muncă a istoricului se va concentra în problema de a arăta acțiunea treptată a cauzelor sociale asupra plămădirii procesului istoric.

În această tratare, tot ceea ce nu intră în cadrul curentului, va fi lăsat în afară, ca lipsit de însemnătate istorică; atenția cercetătorului va fi atrasă numai de acele fapte ce se înlănțuiesc ca tot atîtea inele necesare în dezvoltarea curentului, care umple perioada istorică. La urmă va veni apoi, ca simplu decor, galeria figurilor reprezentative ale epocii. Se înțelege că nu vorbim aici de prinții de naștere, un simplu produs al convenției, care trece fără urme sociale; vorbim de acele figuri mărețe — fie ele de naștere princiară sau plebeie — care au fost purtătoare de cuvînt a spiritului vremii, exprimînd în activitatea lor în mod tipic nevoile sociale și servindu-le ca unealtă de înfăptuire. Istoria socială nu poate împărți individualitățile după nașterea lor, ci numai după rolul social-istoric. Dacă istoricul se va ocupa de un Frederic cel Mare, aceasta o va face în același sens, în care se va ocupa de un Kant sau de un Goethe, adică ca personificări tipice ale spiritului vremii, ca instrumente de exprimare și realizare a trebuințelor sociale. Nașterea lor e lucru de puțină samă; căci natura e capricioasă; ea nu alege figurile reprezentative ale nevoilor veacurilor numai în palate, ci și în colibe; mai mult în colibe decît în palate. O istorie concepută ca înșirare de domnitori, toți pretinși autori de fapte istorice, e de natură a deveni un mijloc de amuzare pentru generațiile ce vin.

De aci reiese o nouă deosebire între cele două forme ale istoriei: pe cînd istoria cronologică este o înșirare de autori, de creatori personali ai faptelor istorice, *istoria socială este cu desăvîrșire anonimă*. Pentru istoricul social nu există individualități creatoare: istoria se creează ea însăși,

prin acțiunea colectivă a societății; ea se plămădește prin propria ei cauzație socială. Sarcina istoricului este tocmai de a urmări acest proces de autocreare continuă a istoriei. Cît privește indivizii, ei apar aici într-o lumină mai modestă și mai reală: ca simpli învîrtitori la roatele nevoilor sociale, împlinind un rol determinat de aceste forțe supraindividuale. Pe acei puțini oameni superiori, ce înțeleg și slujesc mai desăvîrșit ca toți ceilalți nevoile obștești, îi scoate și istoria socială din imensa masă anonimă, ca tot atîtea figuri reprezentative ale epocii lor. Numai într-atît, și în acest sens, se poate ocupa istoria socială cu individualul.

Cu dispariția nesfîrșitei serii de personalități pretinse creatoare dispare și decorul strălucit, care dădea istoriei tradiționale farmecul ei propriu, un farmec de roman, ce făcea din această istorie prea mult o artă și prea puțin, ca să nu zicem deloc, o știință. Această pierdere va fi simțită de mulți cu adîncă părere de rău, și-i va face să creadă că a sociologiza istoria — a o preface într-o istorie fără prinți, regi sau împărați — înseamnă de fapt a o desființa; socioliogizarea istoriei apare ca o ucidere a istoriei. Dar pierderea acestui colorit artistic cu puternica fascinație ce el exercita asupra fanteziei cititorilor, este răsplătită în istoria socială cu mulțumirea unei adînci nevoi științifice: a nevoii de cauzalitate. Istoria socială este pe de-a-ntregul prunc al acestei nevoi; ea lucrează însă deopotrivă cu cauze anonime și efecte anonime, ca întreaga știință.

Și acum putem stabili deosebirea științifică fundamentală între istoria tradițională cronologică și istoria socială: cea dintîi se ocupă cu *fapte unice*, cea din urmă se ocupă cu *fapte reversibile;* cu alte cuvinte: istoria cronologică descrie fapte ce nu apar decît o dată în mersul vremurilor, istoria socială cercetează însă fapte ce apar de cîte ori revin cauzele care le-au dat naștere.

În adevăr, numeroasele personalități, toate cu deosebitele lor idei și isprăvi, cu nesfîrșitele și întortocheatele linii de înrudire, sînt lucruri ce apar și dispar în mod capricios, ca spuma

deasupra mării, o singură dată. Acelaşi individ, cu aceeaşi părinţi, urmaşi şi isprăvi, sau aceeaşi *faptă individuală*, nu se mai întoarce în fuga vremurilor. Istoria ce cultivă acest ingrat ţinut, poate fi întinsă la infinit, după capriciul cercetătorului, aşa că ea nu rareori ia înfăţişarea unui haos de date şi fapte incoerente, lipsite de orişice însemnătate istorică. Dar marile curente istorice, ce umplu întregi perioade, sînt fenomene care în curînd, apar din limpezirea abstractă şi localizarea în timp a fazelor istorice, pe care le schiţăm în trăsături sumare mai departe. De aceea a scoate istoria din făgaşul tradiţional al faptelor unice, şi a o îndruma pe calea sănătoasă a cauzaţiei sociale nu înseamnă nimic mai puţin, decît a o salva din imperiul capriciului şi a o pune pe temeliile neclintite ale necesităţii cauzale. Între ambele istorii este aceeaşi depărtare ca şi aceea de la un haos incoerent de lucruri mărunte, pînă la ştiinţa ordonată de o concepţie sistematică precisă.

Deosebirea între istoria tradiţională cronologică şi istoria socială cauzală. Alăturea de deosebirile ştiinţifice de mai sus, între cele două forme ale istoriei, şi de aceeaşi însemnătate, este deosebirea etică educativă.

Istoria tradiţională s-a născut în societăţi organizate pe temeiul principiului autorităţii şi a împlinit de-a lungul vremurilor funcţia educativă de a întări acest principiu în sufletul tinerimii. Spre acest scop ea desfăşură înaintea spiritelor fragede o interminabilă galerie de prinţi de tot felul şi tot gradul, ca tot atîtea încarnări ale principiului autorităţii sociale.

Dar astăzi la baza organizării sociale nu mai stă principiul autorităţii, ci acel al iniţiativei individuale. Afară de unele rari aşezăminte rămase în urma vremii, azi nimenea nu mai moşteneşte o situaţie formată gata, ci fiecare e obligat să-şi plămădească soarta proprie prin muncă proprie. În acest scop trebuie să se adapteze şi educaţia publică: ea va arăta că toţi cei ce au jucat un rol în societate sînt oameni ai meritului şi muncii lor personale, spre a insufla astfel spiritelor tinere încredinţarea că oricine — fie că s-a născut într-un palat sau o colibă — poate juca un rol în societate, dacă-şi creează merite prin munca sa proprie. Numai astfel poate educaţia publică să lucreze în sensul societăţii de azi adică să îmboldească pe fiecare la cea mai înaltă sforţare şi iniţiativă individuală. În asemenea împrejurări, ce rost educativ mai poate avea o istorie care se reduce la o nesfîrşită înşirare de oameni în situaţii înalte, cu singurul merit că şi-au dat osteneala de a se naşte? Această istorie este, din punct de vedere ştiinţific, o erezie; iar din punct de vedere educativ, o intolerabilă anomalie. Ea trebuie să dispară; cu cît mai repede, cu atît mai bine.

ÎMPĂRŢIREA MATERIALULUI ISTORIC

Ne-am mărginit pînă acum la priviri generale asupra caracterului şi modului de lucru ale istoriei sociale; să păşim acum de-a dreptul în ţinutul ei concret şi, călăuzindu-ne de principiile de mai sus, să cercăm a pune ordine în haosul materialului istoric. Spre acest scop ne vom da silinţa, mai întîi de a limpezi caracterul deosebitelor faze de dezvoltare istorică, reducîndu-le la cîteva forme tipice; apoi, de a localiza în timp aceste faze, spre a despărţi unele de altele perioadele istorice, pe care le va străbate şi cerceta în lumina cauzalităţii istoria socială.

[*Forme tipice de societate.*] Privind dezvoltarea socială de la începuturi pînă astăzi, putem deosebi următoarele două forme de societate: o societate fără clase, bazată numai pe legăturile de sînge ale oamenilor ce trăiesc într-însa, şi o societate împărţită în clase, bazată pe comunitatea teritoriului ce ocupă membrii ei.

Cea dintîi formă de societate, din care ni s-au păstrat pînă azi urme sporadice, alcătuieşte aşa-zisa democraţie primitivă. Celula ei este familia; din alcătuirea mai multor familii se formează unităţi din ce în ce mai mari: patria, ginta şi în cele din urmă tribul, cea mai complexă unitate la care s-a pu-

tut ridica această societate. Ea este vagabondă, se poate muta fără a-şi schimba structura, întrucît cimentul ei social nu este comunitatea de teritoriu, ci comunitatea de sînge. În sfîrşit, amănuntul cel mai de seamă pentru noi: popoarele ce trăiesc în această formă de societate sînt fără istorie; ele n-au putut crea o cultură continuă, progresivă, nici documente, după care să putem reconstitui această cultură. De aceea cercetarea lor intră în domeniul etnografiei, iar descoperitorul acestei forme sociale e un etnograf american, L. Morgan. În momentul în care încep timpurile istorice, această societate se află în proces de dizolvare din cauze bine limpezite în sociologie; ea se preface în societate teritorială, şi cu aceasta egalitatea membrilor ei dă loc grupărilor sociale de bogaţi şi săraci. Societăţile teritoriale, împărţite în clase sociale, sînt singurele care cad în cuprinsul istoriei; cu caracterizarea lor trebuie să ne ocupăm mai de aproape.

În orice societate teritorială, atît structura socială cît şi ceea ce se altoieşte pe dînsa — ideile de drept, concepţiile morale, constituţia politică — îşi iau naştere din interesele clasei stăpînitoare şi exprimă mentalitatea acesteia. De aceea vom avea în cursul evoluţiei sociale atîtea forme de societate teritorială, cîte forme poate îmbrăca clasa stăpînitoare. Aceasta însă, prin însăşi firea lucrurilor, nu poate apărea decît în două forme: sau ca clasă stăpînitoare de pămînturi, sau ca clasă stăpînitoare de bani. Clasele a căror putere se întemeiază pe stăpînirea pămîntului, poartă numele de aristocraţie sau nobilime; societăţile, cărora ele dau pecetea lor proprie, sînt desemnate ca societăţi agrare, aristocratice, privilegiate sau — cu un nume european generalizat — medievale. Cît priveşte clasele, a căror bază este stăpînirea banului, ele sînt cunoscute sub numele de plutocraţie sau burghezie; societăţile în care ele deţin puterea poartă numele de societăţi burgheze, plutocratice, liberale, democratice.

Astfel, în cursul evoluţiei, de la începutul timpurilor istorice pînă azi, nu vom putea întîlni decît următoarele forme

de faze sociale, care se manifestă ca tot atîtea curente sau procese de evoluţie: a) faze agrare, b) faze de tranziţie de la societăţi agrare la societăţi plutocratice, c) faze plutocratice, d) faze de tranziţie de la societăţi plutocratice la societăţi agrare. Istoricul social va împărţi cursul timpurilor istorice în tot atîtea perioade cîte asemenea faze sociale întîlneşte: unde una sfîrşeşte şi alta începe, va înfinge şi el hotarul a două epoci istorice.

Fazele sociale de mai sus — asupra acestui lucru stăruim cu deosebire — trebuie înţelese ca forme tipice; de aceea istoricul va întîlni pilde concrete de asemenea faze la fiecare din deosebitele popoare care se perindează de-a lungul timpurilor istorice. Căci ele apar oriunde şi de cîte ori se produc cauzele lor. Închideţi o regiune de la orice atingere cu regiunile învecinate, şi ea capătă o structură agrară aristocratică; această structură poate dura milenii, dacă izolarea regiunii privitoare durează tot atîta timp; pilda tipică o dă China. Lăsaţi asemenea regiune sub invazia străinilor purtători de bani şi mărfuri, şi ea intră în dezagregare, îndreptîndu-se spre plutocraţie; pilde: Grecia după veacul VII a. C.; Europa de la Renaştere înainte; România de la 1829 încoace. Pompaţi din orice societate plutocratică cimentul de unificare şi centralizare — banul — şi ea se năruie ca un castel de carton, dizolvîndu-se în organizaţii agrare regionale; pilda tipică o dă imperiul roman, cel din Apus, ca şi cel din Răsărit.

De însemnat este încă acest amănunt caracteristic: orice fază de tranziţie este simţită de contemporani ca o epocă de decadenţă. Strigătul de decadenţă nu se aude numai în România din a doua jumătate a secolului XIX, ci şi în Europa de la Renaştere înainte, ca şi în Grecia din veacul VI—V a. C. Se înţelege însă că istoricul nu se va lăsa înrîurit de acest pesimism etic-social al contemporanilor, ci va cerceta aceste faze ca ceea ce sînt: tot atîtea efecte ale unor cauze hotărîte.

Fixarea fazelor istorice în timp şi stabilirea perioadelor de evoluţie istorică. Venim acum la cea mai de seamă latură a problemei fazelor istorice: e vorba să încercăm a le localiza

în timp, spre a mărgini astfel perioadele, în care vom împărți timpurile istorice. Spre acest scop ne vom călăuzi de următoarele două puncte de vedere: A). Fiecare din popoarele istorice străbate ambele faze stabilite mai sus. Faza agrară este un început firesc pentru viața socială; apoi cu cît un popor se dezvoltă, cu atît înaintează spre faza plutocratică. B. În determinarea perioadelor istorice, și inserierea lor ca tot atîtea inele în lanțul continuității istorice cauzale, vom avea în vedere numai popoarele ce stau în centrul istoriei timpului lor. O pildă: noi desemnăm perioada ce cuprinde veacul XV-XVI ca epoca Renașterii, adică a dizolvării vechiului regim agrar tradițional și înfiripării noului regim plutocratic liberal. Totuși numai popoarele Europei apusene străbat atunci acest proces de refacere socială, pe cînd popoarele răsăritene rămîn osificate încă multe veacuri în urmă în viața agrară medievală. Dacă cu toate astea privim prefacerea popoarelor apusene ca tipică pentru aceste veacuri și botezăm întreaga perioadă istorică după sensul prefacerii lor, pricina e că ele stau atunci în centrul istoriei vremii: ele sînt izvor de imbolduri din această parte. Și în același fel vom proceda pentru oricare altă perioadă istorică. O determinare în acest sens a seriei continue a perioadelor istorice ar fi următoarea.

Începem cu poporul grec. Faza agrară a acestuia — „evul mediu grec" — durează pînă în veacul VIII—VII a.C., cînd el intră în faza de tranziție: atunci societatea agrară greacă începe să se dizolve prin atingerea comercială cu Orientul, luînd forma plutocratică. În a doua jumătate a veacului V a.C., plutocrația greacă atinge punctul culminant. Din acest timp începe nevoia firească de expansiune a oricărei plutocrații ajunsă la deplină dezvoltare: expresia acestei nevoi este Alexandru cel Mare, care deschide elenismului piețele Orientului, descoperind astfel America antichității. De atunci pulsul vieții elenice se strămută la gurile Nilului, care stau în legătură mai directă cu Orientul, iar Grecia veche intră în decadență.

Cu plutocrația veacului V—IV geniul poporului grec a istovit toată puterea sa de creație. Această plutocrație a fost însă o simplă pîrghie de distrugere și dezagregare socială, ca și mai tîrziu cea romană; ea a nimicit puterea de viață a elenismului, aruncîndu-l la picioarele tînărului și vigurosului popor roman. La rîndul său, acesta trece prin aceleași faze sociale. În adevăr, societatea latină — ne referim în această privință la cercetările lui Salvioli — începe tot cu o fază agrară, în care pămîntul este stăpînit în comun de către grupurile alcătuite prin legături de înrudire: de ginți. Pe măsură însă ce cuceririle romane se întind în afară de Italia, metalele prețioase curg în tot mai mare cantitate spre Roma și ruinează vechiul regim agrar, întemeind o puternică plutocrație. Acest proces de trecere de la agrarianism la plutocrație, cu revoluția agrară ce el dezlănțuie, începe spre finele republicii, și se desăvîrșește treptat în cele dintîi două veacuri ale imperiului.

Dar cu încetarea cuceririlor, încetează și curentul de metale prețioase să mai curgă spre Roma. Cum plutocrația romană era o clasă socială de jaf și consumație, nu de producție, risipile ei în desfătări provocară un curent invers, de scurgere a monedei îndeosebi spre Orient, de unde se importau lucrurile de lux Pe măsură ce acest curent secătuiește imperiul de metale prețioase, plutocrația se ruinează, dînd loc economiei naturale: e îndrumarea spre evul mediu. Acest proces se pronunță prin veacul III p.C.; în veacul IV nu se mai găsește monedă în provinciile romane, iar în veacul V dizolvarea plutocrației romane, în grupuri agrare regionale, capătă o încheiere violentă. Aceste organizații teritoriale neatîrnate intră ele însile într-un proces de formație care se încheie prin veacul IX p.C. Astfel perioada ce se întinde din veacul I, cînd începe procesul de dizolvare a statului centralizator roman, pînă în veacul IX, cînd statele teritoriale, în care el se dizolvă, sînt deplin formate, este în întregime o fază de tranziție de la plutocrație la agrarianism.

Din veacul IX pînă în veacul XIV, înflorește o societate agrară, care a dus pînă la cea mai înaltă treaptă putințile de

dezvoltare ale vieții sociale rurale, în toate formele ei de manifestare. De aceea această societate, cunoscută sub numele de evul mediu, a rămas întruparea tipică a spiritului agrar. Azi orice societate agrară, oriunde și oricînd se întîlnește, este denumită medievală; de asemenea, de cîte ori se întîlnește o concepție juridică, politică sau culturală ieșită din spiritul și nevoile vieții agrare, i se aruncă în chip de dispreț numele de medievalism.

De prin veacul XI societățile agrare medievale reiau prin cruciade contactul cu Orientul, și sămînța aruncată de această spornică atingere, începe de prin veacul XV să-și arate roadele: grupările agrare regionale intră în dezagregare, îndrumîndu-se spre plutocrație. Și din nou începe o perioadă de tranziție de la faza agrară la faza plutocratică. Această perioadă, care se manifestează în mod vulcanic îndeosebi în veacul XV-XVI sub numele de Renaștere, a rămas iarăși tipică pentru orice tranziție de la agrarianism spre plutocrație. Oricînd și oriunde un popor iese din faza agrară medievală se zice că el se află în era de Renaștere sau de Regenerare. În Anglia această fază se încheie la finele secolului XVII, cînd începe faza plutocratică; pe continent însă tranziția se prelungește, de la mijlocul veacului XVII, cu o eră de centralizare și absolutism, ce durează un veac și jumătate, și poartă numele de „vechiul regim". În tot acest timp plutocrația europeană se întărește în sînul constituției agrare, pe care la sfîrșitul veacului XVII o sfarmă pe cale revoluționară. Cu veacul XIX se întronează și pe continent domnia plutocrației, care conduce azi destinele Europei.

În România, dezvoltarea istorică străbate aceleași două faze, pe care le-am descoperit în viața socială a celorlalte popoare. Faza agrară durează la noi de la întemeierea Principatelor pînă la anul 1829. În tot acest timp raporturile noastre sociale, ca și ideile juridico-politice altoite pe ele, sînt analoage cu acelea ce se dezvoltă în orice altă societate agrară. De la 1829 Principatele Române vin în atingere cu plutocrația anglo-franceză și intră astfel în faza de tranziție de la agrarianism la plutocrație. Cu Războiul de Reintregire a neamului, această fază poate fi privită ca apropiindu-se de încheiere; ea face loc domniei nețărmurite a plutocrației naționale, care ne stăpînește astăzi.

Desprinderea însușirilor caracteristice ale formelor tipice sub care apar fazele istorice. Nădăjduim că nu vom supune luarea aminte a cititorului la o prea grea încercare, dacă ne îngăduim să trecem o clipă în sferele mai înalte ale abstracției spre a prinde într-o formulă generală însușirile caracteristice ale fazelor istorice. Se înțelege că vom încerca această caracterizare tot cu privire la formele tipice la care am redus aceste faze.

Fiecare fază istorică alcătuiește, prin însăși firea lucrurilor, un tot armonic; altfel nici nu ar fi cu putință o viață socială ca întreg, ci ea ar intra în dezagregare. Deosebitele forme de manifestare ale vieții sociale — de la economie pînă la cultură — sînt însuflețite de același spirit, care le străbate pe toate și le încheagă într-un organism unitar. Aici istoricul social are sarcina de a desprinde și stabili unitatea care leagă toate multiplele laturi ale vieții sociale dintr-o epocă, și a reconstitui astfel armonia firească a complexului social dintr-un anumit moment istoric.

Ce-i drept, zadarnic am căuta asemenea armonie în fazele — în lungile faze — de tranziție, pe care le-am putea numi, cu tot dreptul, *critice.* O armonie deplină nu domnește decît în cele două faze căror le putem zice *pure:* în faza agrară și în faza plutocratică, atunci cînd ambele ajung la deplină dezvoltare. În fazele de tranziție însă găsim un amestec de elemente agrare și elemente plutocratice; totuși și acesta se exprimă, de fiecare dată, în aceeași formă, cum vom vedea în curînd. Să privim mai întîi fazele pure.

Plecînd de la relațiile sociale, care stau la baza societății și-i alcătuiesc oarecum osatura, putem stabili această caracterizare a fazelor agrare și plutocratice: *societățile agrare sînt calitative, societățile plutocratice sînt cantitative.* Iată o formulă, care la întîia vedere pare misterioasă, și totuși cînd

o privim mai de aproape, dispare orice taină. În adevăr, societățile agrare se prezintă ca o vastă familie cum erau într-un grad mai înalt democrațiile primitive: relațiile dintre oameni se bazează în ele pe sentiment, pe obligația ocrotirii părintești din partea celor de sus, și a devotamentului filial din partea celor de jos. Aici avem deci de-aface cu un organism social închegat în cimentul cald al inimii, din care pricină societățile agrare mai sînt numite și „patriarhale"; oamenii se apropie atunci între dînșii calitativ, în porniri sentimentale de deosebită tărie.

Dar în societățile plutocratice legăturile dintre oameni se întemeiază pe calcul, pe egalitatea valorii de schimb, adică pe chibzuiala, că orice apropiere de un semen trebuie să-ți aducă tot atîta folos, pe cît are el însuși de la tine. De aceea asemenea societăți se înfățișează ca o masă pulverizată, atomizată, în care fiecare individ este o insulă aparte, se simte despărțit de ceilalți printr-un zid de gheață și nu se apropie de ei decît sub imboldul și în măsura interesului — deci relații sociale cantitative.

Astfel ideea de *calitate* este tipică pentru societățile agrare și cultura ieșită din spiritul lor, după cum și ideea de *cantitate* devine tipică pentru societățile plutocratice și cultura căreia ele dau naștere. De aceea operele culturale care-și iau ființă din mentalitatea agrară au un caracter etic-artistic, pe cînd cele ce nasc din mentalitatea plutocratică au un caracter practic științific. Atîta știință cîtă matematică — deci cîtă cantitate — a zis Kant.

Această deosebire își are rădăcinile în felul de viață, pe care-l duc oamenii în ambele forme de societate. Căci e clar: atît stăpînirea pămîntului, cît și stăpînirea banului, acolo unde ele ajung axa societății, produc un fel de viață și o mentalitate corespunzătoare, care imprimă pecetea ei întregului complex social. În societățile agrare, unde baza socială este pămîntul, oamenii duc o viață în sine împăcată: ei se mărginesc a culege roadele solului, atît cît cer trebuințele proprii, și petrec restul timpului în contemplație, în farniente. Dar

în societățile plutocratice viața se dezlănțuie în haos: biciuită veșnic de blestemata foame de aur, ea aleargă înfrigurată după capitalizare nesfîrșită; oricît ar fi în măsură să acumuleze, încă nu-i ajunge, și de aceea gonește mereu — la infinit. Și așa se face, că societățile agrare dezvoltă o viață și o cultură în repaos, a cărei esență este calitatea, pe cînd societățile plutocratice dezvoltă o viață și o cultură în mișcare, a cărei esență este cantitatea. Omul produs de viața rurală — homo ruralis — inclină către contemplație și idee: el substanțializează ideea, o privește ca esență a sufletului și a naturii, și dă filosofiei ca și științei problema de a descoperi asemenea esențe și a deriva din ele faptele concrete. Dimpotrivă, omul plutocratic — homo capitalisticus — inclină către voință, energie: el privește energia ca esență a sufletului și a naturii, și dă științei și filosofiei problema de a explica faptele concrete ca tot atîtea manifestări de energie. O mentalitate voluntaristă energetică este într-un mediu agrar cea mai goală absurditate, după cum tot astfel este și o mentalitate intelectualistă într-o societate plutocratică deplin dezvoltată.

Trecînd acum la fazele de tranziție de la agrarianism la plutocrație, sîntem izbiți de această priveliște stranie: mentalitatea agrară se afirmă cu tenacitate de-a lungul acestor întregi faze, încă multă vreme după ce constituția agrară se dizolvă, făcînd loc celei plutocratice. De aici haosul de elemente agrare și elemente plutocratice, care caracterizează aceste faze. De obicei atunci apar sub formă de curente culturale două ideologii opuse: una a vechii clase aristocratice în agonie; aceasta e o ideologie romantică rurală, ce respiră pe de o parte jalea după trecutul agrar cu simplicitatea sa patriarhală, pe de altă parte, ura împotriva prezentului plutocratic; a doua ideologie este aceea a clasei plutocratice în formație: aceasta e o ideologie raționalistă și naturalistă, care afirmă că toți oamenii sînt din natură liberi să-și dezvolte întreaga lor putere de viață, de unde se înțelege că pri-

vilegiile aristocratice, care stau împotriva liberei dezvoltări, trebuie desființate.

Raportul de forțe între aceste două ideologii — cea rurală romantică și cea plutocratică naturalistă — atîrnă de fiecare dată de împrejurări. În Grecia veacului V a. C. mișcarea plutocratică naturalistă începută de sofiști dă greș, pe cînd mișcarea reacționară pornită de Socrate și școala sa, repurtează o desăvîrșită izbîndă. Aceeași priveliște se prezintă în România de azi: la noi o ideologie plutocratică e încă ca și inexistentă, în schimb cultura reacționară ieșită din decadența vechii boierimi a copleșit pe de-a-ntregul spiritele. Cu totul altfel se înfățișează faza de tranziție, care se deschide în Europa de la Renaștere: aici ideologia reacționară este slabă, în vreme ce mișcarea naturalistă raționalistă a burgheziei în formație a atins, îndeosebi în veacul XVII-XVIII, o amploare fără seamăn în istoria spiritului.

O caracterizare a fazelor de tranziție inversă — de la plutocrație la agrarianism — este mai simplă. În mod firesc, ideologia ce-și ia ființă în perioadele de dezagregare a plutocrațiilor are un caracter de negație; ea se dezvoltă din negarea pas cu pas a tendințelor plutocratice. În vreme ce plutocrația tinde la acumulare infinită, ideologia decadenței va vedea fericirea în sărăcie și simplicitate; pe cînd plutocrația privește ca virtute dezvoltarea potențată a forțelor naturale în om, ideologia decadenței va socoti că virtutea este înăbușirea acestor forțe, abținerea de la luptă, smerenia, umilința; în vreme ce plutocrația năzuiește a-și crea un confort cît mai larg și mai rafinat în viața pămînteană, ideologia dezagregării va înclina să detesteze tot ceea ce e pămîntean, și să caute sălașul fericirii în altă lume.

Întruparea tipică a acestei ideologii a renunțării și resemnării e creștinismul, ideologia produsă de cea mai catastrofală perioadă de dezagregare socială cunoscută în istorie: dezagregarea plutocrației romane. În mod mai anemic apare aceeași ideologie în filosofia stoică ecoul dezagregării plutocrației elene.

VASILE PÂRVAN
(1882—1927)

Istoric și filosof al istoriei de înălțime universală. În lucrările și studiile sale militează activ pentru cunoașterea și punerea în valoare a istoriei patriei, pentru libera afirmare și împlinire a personalității umane.

Pentru Vasile Pârvan faptele istorice, trecute sau prezente, prin ele însele nu au nici o însemnătate. Rostul și valoarea lor provin din raporturile pe care le determină între membrii colectivității umane respective. Individul creează, se exteriorizează prin operele sale, dar nu pentru sine, ci el exprimă un interes colectiv mai larg, un raport cu un posibil altul. „Putința de a trăi noi înșine în sufletul altuia, e după Pârvan, *singura adevărată valoare* (subl. ns. M.M.) omenească".

Nici numai individul, nici numai colectivitatea căreia îi aparține nu dă, pentru gînditorul român, nota distinctă, creatoare a filosofiei istoriei. Aceasta se întemeiază și ființează numai prin echilibrul critic, constructiv, dintre individ și colectivitate, nici unul în defavoarea celuilalt. Istoria însăși trăiește cu adevărat și viiază pe baza acestor raporturi constructive între *socius* și *comunitatea* din care face parte. Cercetînd lupta omului pentru bine, adevăr, frumos, fericire și explicînd înfrîngerile și suferințele, povestind biruințele și jertfele ea se sprijină în egală măsură pe toți membrii acelei colectivități umane.

Lucrările filosofice ale lui Vasile Pârvan sînt cuprinse în *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane* (în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, 1919); *Idei și forme istorice* (1920); *Memoriale* (1923).

Textul a fost selectat din volumul Vasile Pârvan, *Scrieri*, text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub. Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 356—374.

IDEILE FUNDAMENTALE ALE CULTURII SOCIALE CONTEMPORANE

La baza culturii sociale contemporane stau două idei principale: *democrația și libertatea*, care subsumează nu numai tot crezul raționaliștilor, inspiratori ai revoluției franceze *(liberté, égalité, fraternité)*, dar străbat și colorează și întregul cuprins al ideii *naționale*, mai nouă, și care stă în conflict cu ideile promotoare, deși nu și cu aplicația, revoluției celei mari.

Ideea democratică reprezintă prin excelență punctul de vedere socialist, care procede de la teoria egalității naturale a indivizilor. Toți oamenii fiind egali de la natură, trebuie să aibă în societate alături de datorii egale și drepturi egale. Egalitatea aceasta e însă numai de ordin biologic — lucru trecut cu vederea de socialiști — și ei îi corespunde neegalitatea aptitudinilor spirituale, înnăscute, care convine așa de mult partidelor din dreapta, individualiste, încît uită să mai ție seama de existența egalității naturale, biologice. Social-cultural, ideea democratică e totuși, în prima fază a culturalizării individului, singura roditoare, ideea aristocratică ducînd la adevărate crime sociale. În adevăr, aptitudinile individuale — diverse atît în calitate, cît și în intensitate — nu se dezvoltă decît cu încetul și sub influența culturii. Punctul de vedere al culturii sociale trebuie să fie dară acela al grijii și iubirii egale pentru toți viitorii oameni, căci sau 1° prin cultură vei descoperi și forma individualitățile superioare, creînd acea aristocrație a democrației, care azi

se arată a fi singura rezultantă naturală a luptelor social-democrației europene, sau 2° individul fiind prea puțin pregnant spre a ieși chiar prin cultură, din turma bipedelor, îl vei ciopli totuși îndeajuns, pentru a face dintr-un element biologic unul social, și tot va fi un cîștig. Și din punct de vedere individualist, și din punct de vedere socialist ideea democratică e deci prin excelență roditoare în cultura socială. Dar numai pînă la un anumit stadiu al formării indivizilor: pînă la valorificarea diferențierii aptitudinilor. De aici încolo ideea democratică — exclusiv socială — trebuie temperată de ideea individualistă a *libertății*. [...]

Pentru formarea unui spirit filo-social, ideea democratică servește în cultură în două feluri: lucrînd asupra individului și lucrînd asupra maselor. Mijlocul de educație în spirit social este *munca*. Fie singur, fie în grupă, individul își dă mai bine seamă de nevoia socializării de-abia în muncă. Absolut neputincios de a îndeplini singur fie chiar și cea mai modestă activitate, el este antrenat continuu, din motive utilitare, spre solidaritatea socială. Dar problema muncii în cultivarea democratică a individului și societății este mult mai însemnată decît atît, ea fiind însăși problema vieții organizate și stînd la baza ideii de justiție. În adevăr, între muncă și cultură este un raport direct și progresiv: sălbatecul trîndăvește, civilizatul muncește aproape încontinuu. Organizarea muncii duce la organizarea societății. Clasele muncitoare, devenind conștiente de partea pe care o au direct la crearea culturii materiale și indirect la a celeia spirituale, își cer drepturi materiale analoage cu a claselor conducătoare și dreptul spiritual la conducere. Dimpotrivă, conducătorii caută să-și justifice tot prin muncă, de o calitate superioară, situația lor și creează un fel de întrecere în concurența pentru conducere, între muncitorii conduși și muncitorii conducători. Munca fiind de altă parte legea existenței organizate, devine în chip universal însuși sensul existenței, precum a lumii așa și a individului. Filosofia desfășurării energiei, sistemul energetic, ia naștere: prin muncă omul devine un element

al însuşi ritmului cosmic. Fraţi buni întru activitate, oamenii de-abia prin muncă definesc scopurile şi valorile vieţii, acţiunii şi personalităţii omeneşti. Datoria naturală de a munci duce la dreptul de a munci şi prin dreptul de muncă duce la dreptul de cîştig, încă una din feţele democratice ale justiţiei sociale. Invers, prin formarea unei scări din ce în ce mai complicate a valorilor muncii (valoare tehnică, valoare socială, valoare spirituală), se cîştigă o bază solidă pentru ramificarea naturală a societăţii omeneşti. [...]

Toţi oamenii sînt egali în faţa datoriei de a munci. Toţi oamenii sînt egali în faţa suferinţelor biologice. Avem războiul vieţii şi răniţii şi mutilaţii acestui război. Niciodată ca în epoca actuală gîndurile acestea adînc democratice, de justiţie şi caritate socială, n-au fost mai adînc întipărite în sufletele omeneşti şi mai energic aplicate. Cultura socială întrebuinţează aceste principii, sădindu-le în sufletul individual o dată cu primele noţiuni de cunoaştere a lumii şi vieţii. Oricare ar fi apoi diferenţele de apreciere şi răsplătire a valorii social-individuale, pe care dreptul formal, trecător şi parţial faţă de clasele care l-au creat, o acordă ostenelilor pentru mai multă lumină şi căldură socială, cele două principii eterne, natural-egalitare, biruiesc întotdeauna, ca o manifestare oarecum transcendentă a echităţii, adică a armoniei şi simetriei universale.

Ideii varietăţii muncii, care pleacă de la punctul de vedere individualist, i se opune complinitor ideea unităţii muncii, egalitar-socialistă. Din înţeleapta echilibrare a acestor două idei decurge ideea cultural-socială, creatoare, a justiţiei imanente a muncii.

Culturalizarea individului şi a societăţii prin spiritul social nu se poate face însă decît prin armonioasa conlucrare a altor două idei complimentare: cea a libertăţii, care apără pe individ de tirania societăţii şi cea a responsabilităţii, care apără societatea de arbitrarul individului.

Pozitiv, libertatea e creare. Numai în libertate — faţă de diferiţi factori determinatori: biologici, cosmici, social-

psihologici, economici, care de obicei hotărăsc atît acţiunea personalităţii izolate, cît şi tumultul amorf al personalităţii grup-social (clasă socială, naţionalitate, partid politic etc.) — se poate lua o poziţie în adevăr culturală, adică spiritualizatoare, dezanimalizantă. Ideea personalităţii, prin excelenţă socială (deşi individualistă), nu-şi poate dezvolta puterea ei activă, energia morală, decît dacă i se lasă spaţiul liber pentru luptă; nu în biruinţă, ci în simpla luptă cu puterile inerţiei universale, ideea creatoare, lăsată liberă să se desfăşoare, acţionează şi transformă. Negativ, libertatea e suportare conştientă: justificarea în faţa raţiunii noastre, de individ, grup social, naţiune ori omenire, a unor înlănţuiri puse gîndului nostru, provoacă libertatea negativă de a admite înlănţuirea. O robie admisă de întreaga societate, prin *consensus omnium*, nu numai că nu împiedică acţiunea culturală creatoare, dar, adesea, cruţîndu-i rătăcirile către imposibilul înlănţuirilor sociale, îi dă ajutor. Sistematizarea nelibertăţii omeneşti, liber consimţite, constituie dreptul civil, public ori internaţional; dreptul procedează de la negare şi ajunge numai circumstanţial şi condiţionat la afirmare. Cum însă scopul şi valoarea în drept sînt entităţi prin excelenţă sociale, negarea libertăţii individualiste duce la libera ritmare a vieţii socialului, la conştientizarea evoluţiei blocului social. Negativ deci, ca şi pozitiv, ideea de libertate creează valori spirituale, deci culturalizează. În special cele două realităţi capitale ale vieţii omeneşti, expansiunea şi munca, armonizate prin justiţia socială, sînt regularizate prin drept.

Această regularizare e la rîndul ei inspirată de ideea social-culturală a responsabilităţii. Cum am indicat mai sus, pe cît ideea libertăţii cuprinde garantarea individului împotriva presiunii societăţii, pe atît ideea responsabilităţii cuprinde garantarea societăţii împotriva individului. Atît de mult e ideea responsabilităţii de caracter contraindividualist şi prosocial, încît ea se comportă antinomic faţă de societate: masa este psihologic şi logic-social irespon-

sabilă. Orice mişcare a maselor este, din acest punct de vedere, subsumată acţiunii spirituale a unei personalităţi: fie singulare, fie plurale (comitete de conducere, dintre care, chiar restrînse, înaintea sancţiunii iminente, încă tot se mai face o selecţiune, pe bază individualistă a răspunderilor solitare).

Acţiunea pozitivă a individului poate fi de trei feluri: de procreare, de creare spirituală egocentrică, de manifestare în societate. La toate aceste trei feluri pozitive corespunde cîte o serie de responsabilităţi: în procreare, în direcţia eugenică, a bolilor congenitale şi a eredităţii, în direcţia asigurării vieţii create şi a datoriilor faţă de tovarăşul de procreare etc.; în activitatea egocentrică; responsabilitatea faţă de efectul acestei acţiuni asupra societăţii: solitarismul, absenteismul, anarhismul, nihilismul, capitalismul, malthusianismul, epicureismul etc.; în activitatea în mijlocul societăţii; responsabilitatea pentru împlinirea unui rol (soţ, cetăţean, educator, funcţionar, producător de bunuri, reprezentant efectiv al unei grupări sociale etc.) şi pentru primejduirea ori păgubirea aproapelui (utilizarea persoanei şi energiei umane într-o întreprindere social-spirituală ori spiritual-economică, în care iniţiativa ta de conducător are joc liber). Acţiunea negativă a individului poate fi iarăşi de trei feluri: de distrugere a vieţii, de împuţinare sau de distrugere a valorilor personale, de împuţinare sau distrugere a valorilor sociale. Cazuri pentru primul fel: avort, pruncucidere, omucidere, sinucidere (vorbim, fireşte, numai de cazurile unde dreptul nu intervine, sau intervenind nu găseşte motiv de pedeapsă). Cazuri pentru împuţinarea sau distrugerea valorilor personale: latitudinea dreptului de a dispune de persoana şi averea ta şi responsabilitatea pentru exemplul dat semenilor tăi, în chip chiar biologic înclinaţi spre mimetism. Cazuri pentru împuţinarea sau distrugerea valorilor sociale: duelul, greva şi sabotajul, ca mijloace de luptă socială: boicotul, răscoala şi războiul, ca mijloace de luptă, sociale, economice şi politice.

Cultura socială socoate trezirea şi creşterea conştiinţei de responsabilitate individuală şi socială, încă din copilărie şi din şcoală, ca o datorie elementară a educaţiei, prin principiul de *self-government* al tinerimei. La acţiunea egoistă de a lua de la societate, care e expansiunea în libertate a individualităţii, trebuie să corespundă acţiunea socială de a da gînduri şi fapte pozitive, meliorative, semenilor tăi. Abuzului de libertate trebuie să-i corespundă represiunea socială pe baza responsabilităţii. Conştienţiozitatea socială elementul fundamental al eticei sociale.

Fireşte că responsabilitate fără drept de iniţiativă nu există, iar acest drept nu poate fi acordat decît personalităţii. Multă vreme cultura socială a secolului trecut, ba chiar a secolului actual, a accentuat aproape exclusiv ideea personalităţii ca scop şi valoare ultimă a educaţiei individuale şi sociale. Filosofii sociali văd azi că ideea personalităţii e ea însăşi subordonată ideii spiritului obiectiv. Nu formarea personalităţii ca element biologico-estetic, ci educarea individului spre conştiinţa etic-criticistă, de component obiectiv social, dezegoistizat, social-spiritualizat, este astăzi ţelul culturii sociale. Individul fiind în spaţiu punctul de sprijin al societăţii, acest punct trebuie solidificat, asigurat. *Caracterul* este structura osoasă a individului social spiritualizat. Societatea este imposibilă fără indivizi de caracter. Nu este aici locul de a defini ce este caracterul din punct de vedere psihologic, etic şi sociologic. Reţinem numai faptul, elementar, că pentru constituirea unui caracter sînt necesare patru forţe: 1. Pătrundere a inteligenţei („claritate a judecăţii"), 2. tărie a voinţei, 3. iuţeală şi fineţe a sensibilităţii, 4. (Kerschensteiner) adîncime şi prelungire a răscoalei interne produse de lumea din afara noastră asupra sufletului. Caracterul este piatra angulară a construcţiei sociale. El singur este generator de iniţiativă şi energie morală. Pentru opera creatoare solitară este de-

ajuns înfățișarea obișnuită a sufletului, cu respectivul talent ori geniu în plus; caracterul poate să lipsească, ceea ce, din nenorocire, și este foarte des cazul nu numai cu învățații și artiștii, dar chiar cu filosofii. Dimpotrivă, pentru crearea de valori sociale — esența societății fiind etică — caracterul este indispensabil. Acești *fortes et tenaces propositi viri*, pe care chiar cerul de s-ar prăbuși asupra lor, *impavidos ferient ruinae*, sînt adevărații și singurii „oameni politici", creatori și transformatori de curente sociale. Acțiunea pozitivă a personalității de caracter, în mijlocul societății, se exercită în două direcții: 1. teoretic, în apărarea neînfricoșată a ideilor proprii (punctul de vedere egocentric) și în stabilirea unei concepții despre lume etic-obiective (de pildă civismul epocii de tinerețe a republicii romane; confraternitatea din primele timpuri ale creștinismului; reforma spirituală a lui San Francesco d'Assisi); 2. practic, în liberul sacrificiu pentru societate și în devotamentul de erou sau de martir social, luptînd sau suferind, necondiționat, pînă la moarte, pentru binele aproapelui. Pe umerii personalităților de caracter se sprijină bolta cerească a societății viitoare. Acțiunea indirectă a personalității în societate este la rîndul ei de trei feluri: 1. prin personalitățile social-neutre, de natură intelectual-estetică, se influențează asupra societății impiedicînd tendințele dizolvante sociale, de nivelare, de superficializare, de trivializare demagogico-democratică a vieții social-individuale și individual-sociale; 2. prin personalitățile geniale, creatoare de valori abstracte culturale (știință, artă, sisteme religioase și filosofice) se combate inerția de gînd a masei, silind-o a apercepe și a-și asimila mereu gînduri noi; culturalizarea mulțimilor nu e numai extensivă, ci și intensivă; în sfîrșit, 3. prin eroii și martirii politici și sociali se combate materialismul și anarhia socială, deșteptîndu-se tendințe idealiste, de luptă și jertfă pentru scopuri antihedoniste și tendințe de ierarhizare a valorilor, care duc la respectul de autoritate superioară prin sufletul ei, nu prin brutalitatea ei, la organizarea idealistă a piramidei sociale, care, chiar în societatea colectivistă a comuniștilor necondiționați, este biologic apriorică.

Ideii strict individualiste a personalității îi corespunde în cultura socială ideea socializantă a solidarității: armonia și simetria ostenelilor personalităților pentru binele comunității.

Solidaritatea e o idee burghez-conservativă. Ea presupune dăinuirea încă destulă vreme a actualei societăți capitaliste, cu actualele valori sociale, modificabile abia încet-încet, printr-o treptată aprofundare a solidarității, înspre socializarea propriu-zisă. Practic, deci, ideea solidarității e cea mai roditoare în cultura socială contemporană, deoarece ea pleacă de la faptele existente, nu de la o construcție rațională a societății viitoare. Pentru solidaritate omul este ameliorabil, dar nu perfectibil: ideile de umanitate și perfecțiune sînt în solidarism antinomice. Solidaritatea poate utiliza și pune la conlucrare chiar nonvalorile sociale, întrucît ele reprezintă potențe sau tendințe comune. Solidarismul este prin excelență pragmatist: concepția practică, „americană", james-istă, despre lume și viață stă în perfectă armonie cu activitatea etic-socială solidaristă: Comunitatea de *interes* face solidare diferitele energii sociale, grupîndu-le în mănunchiuri din ce în ce mai puternice, cu cît interesul comun mai e vast.

Solidaritatea lucrează cu actualele forme sociale: ea organizează indivizii după clase sociale, după profesiuni, după religiuni, după națiuni, după state, după interese economice locale ori universale, după utilități mărginite sau statornice. Pentru cultura socială ideea solidarității trebuie purificată încă mai mult decît ideea personalității. Utilitarismul solidarității duce în foarte multe cazuri la o strîmtime de vederi cu totul păgubitoare pentru viața social-generală, real-idealistă. Firește însă, că cu cît o societate e mai înapoiată (cazul nostru), cu atît ideea solidaristă e mai potrivită pentru educarea ei, întrucît are a se porni de la

materialismul brutal-hedonist, josnic-individualist; ca fapt pozitiv, de transformat înspre gîndul social.

Solidarismul, pornind de la individualitate și întorcîndu-se la ea, punînd în primul plan interesul și în al doilea idealul, are nevoie cel puțin de o bază sigură estetică, dacă cea etică e așa de oscilantă. Gîndul artistic, fiind anetic, nu turbură cu nimic *interesul* solidar, pe care idealul etic-social l-ar putea adesea jena.

Cultura socială utilizează deci solidaritatea, *estetizînd unitățile*, care se solidarizează și *etizînd*, precît posibil, *interesul*, pe baza căruia acele unități se grupează organic. Estetizarea unităților e de patru feluri: biologică, psihologică, socială și filosofică. Biologic, se urmărește sănătatea și frumusețea trupului (cultul nudului), selecțiunea valorilor biologice, eugenica, puericultura, igiena, cultul femeii, sportul și colonizarea școlară și orășenească; psihologic, se cultivă însușirile care duc la formarea caracterului (vezi mai sus); social, se estetizează familia, școala, cazarma, orașul, peisajul, îmbrăcămintea, mobila, mijloacele de comunicație etc.; filosofic, se urmărește o concepție despre lume, întru sublim, și despre viață, ca o operă de artă unitară; idealism bazat pe realitățile estetice. Etizarea interesului grupelor solidare se face subsumîndu-se noțiunea de interes noțiunei de bine social: este în interesul grupelor aceea ce e spre binele societății în totalul ei și în întreaga ei evoluție. În locul intersului particularist se aduce interesul general și în locul interesului momentan interesul statornic.

Pozitiv, ideea solidarității se utilizează de cultura socială în patru direcții: 1. Ca solidaritate socială se deșteaptă și se întărește în sufletul individului sentimentul de datorie față de semenii săi din aceeași grupă socială. 2. Ca solidaritate națională; se creează și se crește conștiința națională, se dezvoltă spiritul civic și militar, se accentuează datoria de luptă a fiecăruia pentru întregul care este națiunea. 3. Ca solidaritate istorică; se explică integralitatea culturii omenești; cultura popoarelor vechi, element

inseparabil de cultura actuală: tot ce avem mai înalt azi, în direcția idealistă, religia și arta, mai mult încă, chiar mare parte din ceea ce se consideră prin excelență contemporan, știința, e parte integrantă din gîndul vechi omenesc; nemurirea rasei umane în gîndul ei creator; ceea ce au început a cugeta strămoșii, cu mii de ani înainte, cugetăm noi mai departe, entuziast sau dureros, și pregătim potențial pentru gîndul încă mai matur ca al nostru, de peste alte mii de ani. În sfîrșit, 4. Ca solidaritate umană: lupta pentru apărarea fiecărei făpturi omenești, care e slabă, bolnavă, obosită; crearea unei rase noi de oameni, mai tari, mai frumoși, mai bucuroși de viață.

Ca element negativ, ideea solidarității e modificată sau combătută de cultura socială în următoarele direcții: 1. În solidaritatea dintre membrii diferitelor clase sociale izolate: lupta împotriva exploatatorilor, împotriva capitalismului, împotriva statului, dusă de sindicalism și de socialismul revoluționar de diferite categorii și nuanțe, accentuează în primul rînd interesele proletarilor, ba mai mult, încă numai pe a celor de la orașe, accentuează apoi aproape exclusiv partea materială a vieții, cea spirituală fiind făcută sclava eudaemonismului vegetativ, în sfîrșit, accentuează egalitarismul negînd realitatea socială, prin excelență culturală, a varietății aptitudinilor omenești. Folositoare pentru lupta împotriva tradiționalismului oligarhic, solidaritatea proletară conține în ea elementul simpatic al fraternității întru necazuri a omenirii, iar strîmtimea în vederi a acestei solidarități e compensată prin binele pe care-l face, ajutînd la liberarea spirituală a marilor mase nenorocite. Dimpotrivă, solidaritatea burgheză și cea aristocratică au așa de puțin merit pentru a-și apăra drepturile și privilegiile lor, încît solidaritatea aceasta aproape nu manifestă altceva decît strîmtime de vederi. 2. Solidaritatea profesională, folositoare și culturală cînd e vorba de apărat interesele profesiunii, devine o nonvaloare socială apărînd interesele exclusiviste, strîmt înțelese, ale membrilor respectivei pro-

fesiuni. 3. În special este însă plină de contradicții ideea solidarității sociale ramificată după religiuni, ori concepții filosofice, sau politice. Alăturea de entuziasmul pentru un ideal comun, stă un exclusivism și o valorificare deviată, care duc nu numai la scăderea valorii social-culturale a solidarității, dar chiar la anihilarea ei. De-ajuns să pomenim pactarea cu dușmanii sociali sau naționali, din solidaritate religioasă ori de partid, sau trădarea de patrie ori umanitatea, din solidaritate strîmt filosofică-politică, cu cei ce vor să o distrugă.

Epoca contemporană pune culturii sociale, în ce privește solidaritatea, o problemă care azi aproape lasă în umbră pe toate celelalte, problema națională, teoretic totuși abia una din fețele ideii de solidaritate. Ideea națională e însă din punct de vedere ontogenetic în aceeași vreme și una din înfățișările ideii de personalitate, și anume tocmai în forma ei cultural-socială. Să examinăm, deci mai de aproape ideea de naționalitate cu complementul ei logic, ideea internațională.

Naționalitatea e un act de conștiință individual-socială. Națiunea nu e un element biologic, ci unul spiritual. Individul nu se naște ca membru dintr-o națiune, ci devine membru efectiv al acelei națiuni pe măsura creșterii în sufletul său a conștiinței de solidaritate istorică, geografică, culturală, economică, etnopsihologică, cu membrii aceleiași națiuni. Această solidaritate e simțită în două feluri: I. Internațional, particularist (de unde șovinismul) și ca urmare, îndeobște, utilitar, sau II. Extra-național, dar intra-rasial, general, cultural, istoric-solidarist, idealist. Firește, în acest al doilea caz, conceptul de rasă e mai restrîns sau mai larg, după punctul de vedere din care e privită rasa; al istoriei civilizației, al etnologiei, al antropologiei, sau al biologiei. Și cu cît acest punct de vedere e mai larg, cu atît solidaritatea scade, interesul, chiar cel idealist, ștergîndu-se din ce în ce mai mult.

Ideea națională se sprijină, ca și ideea personalității ori a specialității, pe o realitate biologică: varietatea speciilor și familiilor lumii organice. Realitatea națională ca un element potențial și funcțional — abstract — rămîne eternă. Selecțiunea națională e însă într-o continuă evoluție spre o cît mai completă spiritualizare a criteriilor de solidarizare; de la afinitatea electivă biopsihologică s-a trecut la cea etnopsihologică, iar revoltații și persecutații și precursorii vremii de azi mînă acum spre atitudinea electivă cantitativ și calitativ, potențial-ierarhică, spirituală. Realidealismul contemporan trebuie să respingă hotărît ideea simplistă a unei superiorități biologice *en bloc* a unor rase ori națiuni asupra altora, admițînd cel mult varietatea aptitudinilor biologic-rasiale, ca simplă specializare funcțională intrahumană — și încă foarte nesigură și condiționată: rase abstracte, rase plastic-artiste, rase organizatoare, rase războinice etc., și să stabilească o nouă teorie a valorilor (individuale și sociale) conformă realităților spirituale ale naturii omenești, iar nu prejudecăților solidarist-istorice, solidarist-naționale, ori solidarist-antropogeografice.

Precum ideea personalității, temperată de ideea solidarității, este un factor social-cultural de cea mai mare însemnătate, tot astfel ideea națională poate constitui un adevărat summum de potențare spirituală, cu condiția de a fi temperată de ideea internațională, uman-solidaristă.

Ideea națională care în înțelegerea populară a lumii și vieții nu e altceva decît un solidarism genealogic, membrii aceleași națiuni simțindu-se descendenți ai unui strămoș comun, se purifică și se spiritualizează în cultura socială prin dezutilizarea ideii de rudenie și partid quasi-familiar, care de obicei duce la falsificarea noțiunilor etic-sociale de bine și drept. În adevăr, cultura arătînd că ideea națională e o entitate spirituală, iar nu una biologică, scopurile urmărite de politica națională se idealizează. În al doilea rînd, prin ideea națională se despersonalizează individualitatea prea egocentrică, silind-o să

ia poziție activă în conflictele de idei și fapte, în care fără această solidaritate, națională, personalitatea s-ar simți nechemată ori indiferentă. Ideea națională accentuează apoi elementul istoric, îndreptînd gîndul spre îndelungata viață a omenirii, potențial „eternă“, față de strîmtele vederi actualiste ale scurtei vieți individuale, de la generație la generație. Se dă, mai departe, un scop superior vieții cerîndu-i chiar jertfa existenței individuale pentru viitorul națiunii. Se dă culturii creatoare o bază real-unitară și o hrană bogată, de inspirație continuu originală, pornind de la varietatea naturală etnopsihologică a grupărilor omenești organizate ca națiuni. Se intensifică viața individuală și socială dinlăuntrul națiunii, în continuă întrecere cu celelalte națiuni. Se înnobilează ambiția, care, alăturea de gelozie, este cea mai odios egoistă patimă individuală, canalizînd-o spre un obiect mai îndepărtat, extra-personal și deci mai puțin pătat de motive autoariviste. În general dară, ideea națională e foarte roditoare pentru cultura socială.

Totuși nu trebuiesc uitate o sumă de alte forțe, acestea negative, dezlănțuite de ideea națională și împotriva cărora are a lupta energic cultura socială. În primul rînd ideea națională dezvoltă sentimentul de mîndrie, care, ca închipuire de sine ce este, nu e întru nimic mai nobil găsindu-se la un întreg grup omenesc decît dacă se află numai la un individ. Șovinismul, care e o desfigurare a naționalismului, e rezultatul direct al egoismului național, clădit pe închipuire de sine și iubire de sine. Îndreptată pe acest drum strîmb, ideea națională falsifică noțiunile absolute ale valorilor etice și estetice, atît individuale cît și sociale. Suprapreţuirea propriei activități spirituale — în artă, știință ori filosofie — nu e mai puțin caricaturală la națiune ca la individ. În sfîrșit, ideea națională rău înțeleasă întunecă sentimentul de solidaritate general-omenească, creînd persecuțiile și războaiele de tot felul, împotriva națiunilor cu care întrecerea pașnică, spirituală, este socotită ineficientă.

Din cauza acestor părți negative ale acțiunii ideii naționale, cultura socială apelează cu recunoștință la ideea internațională, care liberează pe om, dîndu-i orizonturi largi, intelectuale, etice, ori activiste, care înnobilează solidaritatea desfăcînd-o de interesele ei prea strict practice, care, în sfîrșit, pune în circulație dintr-o dată și egal toate valorile spirituale ale umanității. Firește, și ideea internațională își are părțile ei negative pentru cultura socială. Astfel, se știe, că un tovarăș, nedespărțit al cosmopolitismului (fiul direct al ideii internaționale) e individualismul: epicureic ori stoic, dar în orice caz solitarist. Omul desfăcut de legăturile cu națiunea și societatea restrînsă, e drept că obține o libertate desăvîrșită, dar, potrivit milenarelor sale înclinări, o dată ce presiunea, care-l silea la luptă și deci la creare încetează, el recade în inerția sufletească a primitivilor. De altă parte, concepția cosmopolită consecventă distruge sentimentul civic și cel național, creatoare de cultură originală, diferențiată, și duce la nivelarea și superficializarea, pe care le condamnăm în comunismul consecvent. Reîntors prin cosmopolitism asupra sa însuși, omul se izolează, își găsește un scop activ al vieții cel mult în viața de familie și societatea se dezagregă: desociaizarea individului prin internaționalism e în aceeași vreme descultturalizarea lui.

*

Societatea contemporană are tendința generală de a economisi cît mai mult energia omenească, punînd în cea mai largă măsură la contribuție forțele latente ale naturii. Pentru a obține cu minimum de muncă un maximum de folos individual și social, mințile organizatoare ale activității omenești au aplicat simultan cele două principii capitale ale filosofiei naturale: principiul specializării organelor și principiul generalizării formelor. Ideea specialității este în cultura contempoană un credo inebranlabil: ea merge

azi așa de departe, încît amenință să pulverizeze unitatea elementară a spiritului omenesc, făcînd din indivizi niște simple automate ambulante. Firește, că ațintirea spiritului omenesc asupra unui obiect de studiu și activitate, cît mai restrînse, dă specialistului, pentru acel mic domeniu, o perspicacitate și profunzime nebănuite în activitatea — oarecum diletantică — în domenii mai largi, din vremea mai veche. De asemenea, este indiscutabil că nenumărate invenţiuni tehnice și descoperiri științifice contemporane se datoresc în mare parte specializării. Cu atît mai mult e apoi posibilă și ușoară excelența tehnicii și solidaritatea execuției în diferitele lucrări de cantitate, iar nu de calitate. În sfîrșit, în toate, specializarea economisește timpul, permite împuținarea orelor de muncă și deci cîștigarea de vreme pentru cultura trupului și sufletului, chiar celui mai modest muncitor, îngăduie și preocuparea de interesele sociale, pentru ajutarea aproapelui, în fine, intensifică din toate punctele de vedere atît cultura creatoare cît și socializarea culturii.

Aplicînd idei de specialitate în executarea muncii, ideea de generalizare a formelor, adică de uniformitate a metodelor de lucru, a mișcărilor creatoare de energie — cu economisirea oricărei mișcări de prisos — și, în sfîrșit, de uniformitate a tipurilor fabricate, americanii au creat cele două mari principii de economisire a forței omenești, taylorismul și standardizarea, care, pornite de la necesitățile utilitare ale marilor ateliere industriale, tind acum a deveni adevărate forțe sociale, și anume, înainte de toate, în cultura socială. Aplicarea taylorismului în educația publică și standardizarea instrumentelor de cultură pot revoluționa întreaga operă de culturalizare a marilor mase populare.

E drept că ideea specialității, cu anexele ei, taylorismul și standardizarea, își are și o forță negativă, care trebuie, fie evitată, fie de-a dreptul combătută, în cultura socială. În adevăr, specializarea duce la o strîmtime de orizont aproape animalică, taylorismul mașinizează energia umană, iar standardizarea ucide total gîndirea, repetînd același clișeu la infinit. De altă parte, specialistul, prin conștiința de superioritate continuă pe care o are asupra tuturor neinițiaților în taina micii sale meserii, dibăcii ori științe, devine în aceeași vreme un fel de autocrat pretențios, care de la propria suprapreţuire tehnică ori de specialitate, trece foarte ușor la suprapreţuirea calităților sale și de ordin general, devenind un fel de caricatură a armoniei, bunului gust și filosofiei sociale, de caracter general omenesc. Mai mult chiar decît aceasta: se ajunge, prin prea marea specializare, la un fel de anchiloză a gîndirii generale, individul specialist nemaifiind defel în stare să valorifice decît chestiunile în imediată legătură cu meseria sa. Cultura socială contemporană are, deci, a da o extraordinară atenție problemei specializării, dezvoltînd cît mai mult tendințele spre cunoașterea generalului în artă, știință și filosofie. În această privință, cultura socială găsește cel mai mare sprijin în ideea subsequentă specializării, anume ideea interdependenței tuturor forțelor și potențelor sociale.

Dacă prin specializare omul devine un fel de mașină inteligentă, prin conștiința despre interdependența socială, această mașină individuală e redusă, tot mecanicist, adică funcțional, la rolul unei simple rotițe, cu funcțiune strict determinată în imensa mașină socială; fără bunul mers al rotiței se turbură mersul mașinii celei mari, dar aceasta la rîndul ei are foarte multe piese de schimb: individul prea încîntat de sine pentru priceperea sa specială să-și aducă, deci, aminte că nimeni nu e indispensabil în mersul organismului social, ca un tot organic, și poate fi foarte ușor înlocuit.

Ideea interdependenței e în cultura socială un fel de pendant al ideii solidarității. Metodologic, aceste două idei urmează drumuri deosebite: solidaritatea pornește de la interesul general, interdependența accentuează interesul personal, instruind pe individ în realitatea forțelor sociale, care-l silesc să conteze, cu perfecta sa neputință, ca element

izolat; energetic însă și o idee și cealaltă sînt, deopotrivă, agenți ai spiritului prin excelență social. Ideea interdependenței stă la baza întregii civilizații contemporane și e, spre deosebire de solidaritate, pe care o putem întîlni și la popoare semibarbare, în funcțiune de cultură intensă și complicată; cu cît civilizația înaintează, cu atît interdependența crește. De-ajuns să amintim labirintul interdependențelor economice moderne, nebănuit numai cu un veac înainte, sau interdependența factorilor social-culturali contemporani, care ajunge la astfel de complicații, încît „conducătorul de popoare" al zilelor de azi trebuie să aibă o latitudine a orizontului și o adaptabilitate la ideile nouă aproape supraomenească, spre a conduce inteligent organismul politic-social, adică spre a nu fi el însuși luat de curent și transformat într-o epavă spirituală. Putem de-a dreptul vorbi de o doctrină social-culturală a interdependenței, care ar urmări în toate ramificațiile ei atîrnarea reciprocă a indivizilor, sexelor, claselor sociale, națiunilor, unele de altele, apoi interdependența dintre personalitate și masă, dintre culturile istorice, dintre ideile sentimentale și sociale, în sfîrșit, dintre factorii economici. Conștiința clară despre interdependență creează în indivizi ca și în grupele sociale, două dispoziții sufletești de cel mai nobil caracter: o dispoziție pasivă, toleranța, și una activă, respectul. Toleranța și respectul dintre indivizi, vîrste, sexe, clase, națiuni, idei, culturi, religiuni, entuziasme, creează la rîndul lor atmosfera de înaltă sociabilitate umană, pregătesc sufletele pentru înțelegerea profundă și aprecierea călduroasă reciprocă și, în sfîrșit, dau naștere acelui sentiment despre sublimul social, care duce apoi și la sublimul în arta de inspirație socială, care e sentimentul de adorație a masei pentru individual genial, creator de gînduri și fapte noi, și invers, sentimentul de respect aproape mistic al individului pentru masa muncitoare, tăcută, răbdătoare, naivă, primitoare mai mult de sugestii decît de gînduri, nepătrunsă în tainele dorințelor și speranțelor ei întotdeauna idealiste, gata să răsfrîngă, ca

o mare liniștită, strălucirea soarelui, sau să se turbure și să mugească pînă în adîncuri, ca o mare înfuriată, frămîntată de suflarea uraganului.

Din ideea solidarității și cea a interdependenței decurge ideea utilitaristă, de metodă și practică social-culturală, a asociației. Pe teren economic, tot așa de mult ca și pe teren spiritual, ideea asociației a devenit un fel de semn distinctiv al civilizației contemporane, spre deosebire de activitatea individualistă din secolele trecute. De caracter mai mult synergetic în domeniul cultural, ideea asociației a dus însă în domeniul social la crearea unei forțe uriașe, social-revoluționare, la sindicalism, care astăzi se ridică amenințător în fața vechilor burguri capitalist-individualiste, pregătindu-se să le suprime fără rost și fără cruțare. Cultura socială utilizînd complet ideea asociaționistă ca synergie, nu poate să ignore — sub pedeapsa de a rămîne izolată de marile mase populare — sindicalismul biruitor pe o scară din ce în ce mai vastă.

O altă idee, care înainte de toate reprezintă o mare forță socială în continuă agitație, dispunînd de o uriașă organizație perfect ierarhizată și exploatînd cele mai profunde instincte ale umanității, ideea religioasă, trebuie, în sfîrșit, pomenită aici, în directă legătură cu ideile-forțe asociaționiste. Ideea religioasă e astăzi, în marile mase populare, evident, în grea luptă cu ideile filosofice populare, în special cea materialist-monistă, cu care propagandiștii zeloși, dar deocamdată lipsiți de succes, încearcă să elibereze mulțimile de tirania și teroarea reacționară și obscurantistă a lui „crede și nu cerceta".

Ideea religioasă se manifestă azi ca factor social-cultural în două direcții principale: I. Tradiționalist, II. Inovator.

I. Tradiționalist, ideea religioasă reia vechile valori creștine, în Europa, America și Australia, mahomedane în Africa și Asia, brahmane și budiste în Asia, le pune la curent cu cultura materială și cu curentele sociale contemporane

și le reorganizează ofensiv. Putem, de pildă, vorbi în prezent, în clasa mijlocie și de sus, de o înaintare biruitoare a catolicismului roman, nu numai în Franța, care în ultima sa luptă spirituală a fost biruită de papalitate, dar chiar în țările protestante, Anglia și America și cele ortodoxe, ca Rusia.

II. Inovator, ideea religioasă nu se mărginește la reforma vechilor religiuni, ca de pildă modernismul în catolicism sau neocreștinismul în protestantism, ci sufletul agitat modern, adînc deziluzionat de promisiunile neîmplinite ale științei, care s-a arătat total neputincioasă de a crea un sistem filosofic cu valoare de religiune (este fals că materialismul monist ar constitui „religia" social-revoluționar, sindicalistă; adevărul e că muncitorii au devenit, din cauza materialismului brutal, pretențios și mărginit, total ireligioși, sau mai ales, animalic areligioși), caută o satisfacere a nevoilor sale mistice în diferite secte noi creștine, mai toate colorate social, în purificarea și filosofia diferitelor sisteme religioase exotice, sau, în sfîrșit, în religiosizarea sistemelor filosofice, vechi sau mai noi, firește cu aprofundarea lor specială etică și metafizică.

În această învălmășeală de gînduri și aspirații eternomenești cultura socială, evident, nu poate să rămînă pasivă. Totuși, rolul ei are a fi destul de redus în ce privește problema religioasă. În special în educația tinerimii, amestecarea dogmelor creștine cu de-a sila în programele școlare nu este numai o greșeală, ci și o mare naivitate. Pe la 14 ani, cînd copiii încep a raționa, ei devin mai toți areligioși („ateu" pentru vîrsta de 14 ani e un ilogism ridicol: nu poate deveni ateu cel care nici n-a apucat să știe ce e aceea θεός) și refuză, împreună cu metafizica creștină, și etica, ceea ce e o pagubă pentru cultura lor. Printre multele prejudecăți ale mentalității europene e și aceea de a înarma cu rețete pentru „salvarea" sufletului pe omul în devenire, încă de cînd deschide ochii în lume, botezîndu-l, iar apoi silindu-l la o sumă de practice fără nici un înțeles pentru el, deși simultan nu i se dau cunoștințele de igienă individuală și socială de etică elementară, care i-ar fi mult mai „salvatoare" decît acel formalism arid, superstițios și inactiv, pe care omul ajuns la conștiința de sine îl respinge apoi cu violență, căutîndu-și singur credința și filosofia. A da dreptul de vot tînărului înainte de majorat se pare omului modern nepotrivit cu evoluția sufletească a individului în societate; a-i da însă concepția religioasă despre lume și viață și încă de la trei ani i se pare serios și respectabil. Evident, adevărata cultură socială nu poate să aibă nimic comun cu aceste „tradiționalisme", ideea religioasă trebuie lăsată să crească natural, organic, în sufletul tînărului, care prin instinct simte de la o anume vîrstă înainte de a se lămuri în această direcție. Etica însă, și în special cea creștină, poate fi perfect folosită pentru culturalizarea socială a tinerimii.

Cultura socială procedînd în chestiunea religioasă pe baza principiului că credința cuiva e o întrebare de conștiință intimă, pur personală, în care nimeni nu are a interveni în chip tiranic și brutal, va da ușoare și delicate inspirații într-o direcție ori alta, dar se va abține de a determina cu de la sine autoritate un curs hotărît al ideilor: și individul și societatea vor avea numai de cîștigat din această discrețiune.

*

Alăturea de ideile bine definite, care inspiră cultura socială contemporană sînt active o sumă de sentimente și dispoziții generale ale societății, pe care le-am putea numi acorduri și tonalități culturale moderne. Neprecise, ca orice sentimente filosofice; insistente, ca orice dorință neîmplinită; generale, ca orice formă a autosugestiei maselor prin leit-motive simbolice, aceste acorduri și tonalități social-culturale sînt aspirațiile vagi și sentimentale ale omenirii perpetuu naive, care în prezent este mînată spre necunoscutul viitorului de crezul inebranlabil al progresului.

Viața umanității, desfășurată într-un timp oarecum infinit față de scurta viață individuală, dă sufletului popular modern impresia unei cvasi-eternități a evoluției umane și deci a unei ascendențe posibile pînă la stabilirea de relații interplanetare și deci pînă la potențarea cosmică a activității spiritului omenesc. Acest optimism popular, care uită că natura omenească are, trase de biologie, fiziologie și psihologie, anume granițe fixe pentru cognoscibilul absolut și cel relativ, e un sentiment comun atît personalităților conducătoare cît și maselor contemporane. Originea lui e a se căuta în progresele surprinzător de repezi făcute de științele experimentale și tehnice în ultima sută de ani. Aceste progrese au turburat echilibrul mentalității sociale, creînd, sus, un fel de parvenitism filosofic, o lăudăroșie științifică de arivism, iar jos o admirație nețărmurită, de copil amuzat cu jucării din ce în ce mai complicate. Dezechilibrul pomenit e cu atît mai supărător pentru realidealistul modern, cu cît uriașului progres tehnic nu-i corespunde decît o aproape neobservabilă înaintare etic, religios ori filosofic-socială.

Să urmărim dar, pe scurt, în diferitele lui manifestări, caracterul culturii contemporane din punctul de vedere al optimismului progresist.

Progresul spiritual al ultimului veac stă în semnul științelor fizico-chimice. Descoperirile, invențiunile și aplicațiunile făcute de aceste științe — sistematizate cu ajutorul științelor matematice — au creat întreaga tehnică și întreg mașinismul modern. Industrii enorme au crescut ca din pămînt. Populația de la țară a fost furată spre orașe, care au devenit imense. Robia nouă a atelierelor a început. Mizeriile fără nume ale vieții de lucrător de uzină au pornit a sfîșia trupul omenirii maturizate de goana nebună după o cît mai mare producție. Capitalismul crescut prin toate aceste jertfe pînă la proporții nebănuite, a organizat viața economică în folosul lui exclusiv. Ca reacțiune, a început marea luptă socialistă, care, bazîndu-se tocmai pe brutalul materialism economic, a hotărît dărîmarea capitalismului

și societății exploatatoare actuale. Sindicalismul și revoluția socială sînt organismul și speranța muncitorimii chinuite. Dar nu numai condițiile vieții materiale au fost schimbate de mai multe ori în cursul unei singure vieți omenești, ci baza însăși a gîndirii umane a fost zguduită. Metoda experimentală, introdusă pînă și în științele spirituale, a dus la diferitele specii de monisme contemporane, toate deopotrivă de unilaterale în înțelegerea legăturilor dintre lume și om. Științifismul și actualismul au cucerit filosofia, politica și arta. Progresul spiritual, ca și cel social-economic și cel real-etic, e proclamat în numele ideii biologice evoluționiste. Etic și estetic, e o adevărată revoluție științifică. Adevărul obiectiv, cunoștințele clare și precise, cercetarea metodică a realităților, alcătuiesc crezul activității spirituale contemporane. În artă, ca și în viața socială, avem tot felul de sistematizări doctrinale, care concurg în aceeași direcție: naturalism, realism, impresionism, modernism, expresivism, travailism, — filosofia, poezia și plastica muncii, mai ales a muncii în fabrici, viața de țară fiind lăsată la o parte ca romantic-idilică. În sfîrșit, metodologic pînă și raționalismul și teorismul social-evoluționiștilor care construiesc *de toutes pièces* societatea viitoare, pretinde a porni de la datele științelor biofizice. Nu mai vorbim de pragmatismul anglo-saxon, de universalismul tehnic al educației poporului prin presă, biblioteci, muzee, școli, fixe și de extensiune care au devenit adevărate fabrici spirituale, organizate întocmai după sistemul de producere și dare în circulație a bunurilor materiale. O nevoie de realism, de adevăr, de sinceritate, decurgînd din științifismul contemporan, stăpînesc întreaga omenire actuală. Ca Făt-Frumos al poveștilor, omenirea de azi nu știe ce e frica. Încrederea ei absolută în puterea cercetării, a științei, a solidarității democratice și a concepției pozitiviste despre lume, îi dă un fel de nerăbdare tinerească de a ataca orice dificultate din față, de a spune fiecărui lucru pe numele lui, de a cerceta cu orice preț adevărul, orice deziluzie și suferință s-ar afla la capătul

acestei cercetări. În zei omenirea de astăzi nu mai crede. Despre viața viitoare, cu cea mai mare bunăvoință, nu mai poate avea ideile tragicomice ale evului mediu, care minte, violentează, arde, pradă, ucide — zidește o biserică — și merge de-a dreptul în rai. Concepția fariseică despre lume, a ascunderii trupului, fără suprimarea păcatelor lui, reprezentată pînă azi de biserică, îi repugnă. În lupta pentru viață se stabilește din ce în ce mai mult un fel de nouă cavalerie, bazată pe sentimentul conștiențiozității sociale, și care condamnă cu asprime orice politică de înșelare, surprindere a credinței, trădare a cuvîntului dat, nerespectare a celui slab, prefăcător în fața dușmanului, minciuna în educația sexelor, robire a femeii, ascundere a legămintelor care obligă națiuni și state la jertfa sîngelui.

Dar această „sinceritate" a epocii actuale nu e decît unul — și anume cel mai simpatic — dintre aspectele sentimentului general modern, de optimism, încredere, îndrăzneală, speranță activă, care e, etic, sentimentul progresului. Afirmarea energică a încrederii în viață, caracterizată prin sinceritatea ofensivă, revoluționară, a epocii contemporane, nu e o cauză, ci un efect, al sentimentului general, nediscutat, că omenirea se află într-o evoluție ascendentă, adică în progres față de dezvoltarea ei de pînă acum.

Această dispoziție sufletească a umanității contemporane duce și la o nouă sistematizare, pozitivistă, a teoriei valorilor. În adevăr, dintre cele cinci concepte absolute, care stau la baza tuturor unităților de măsură ale diferitelor sisteme de valorificare: frumosul, bunul, idealul, folositorul, adevărul, cele trei dintîi aparțin azi mai mult istoriei teoriei valorilor, decît practicii ei actuale; dimpotrivă, ultimele două care corespund sistemelor filosofice contemporane, pragmatism, activism, realism, pozitivism, științifism, actualism, monism, economism, materialism etc., valorifică atît în lumea individualiștilor aristocratici, saturați de cultură, cît și în lumea social-comunistă, încă primitivă, toate manifestările spirituale ori materiale ale activității omenești.

Evident, o mare luptă e în curs pentru răsturnarea „standard"-elor *folositor* și *adevărat*, și înlocuirea lor cu valoarea și unitatea de măsură supremă, spiritualul. Totuși, cei care luptă pentru spiritual sînt deocamdată prea puțini.

După criteriile: folositor și adevăr, în special, etica este astăzi radical transformată. Spiritul de explicare a pătruns pretutindeni și a răsturnat toate valorile morale așa de solid stabilite prin etica creștină în aproape două mii de ani. Explicare a relațiilor adevărate dintre sexe, explicare a iubirii, explicare a căsătoriei, a familiei, a diferitelor instituții așa-zise de drept divin, adevăr cu orice preț, „verism" în morala individuală și socială. Realism în educație în locul umanismului și istorismului. Activism, în loc de culturism, în teoria evoluției creatoare. Social-comunism utilitar contra social-individualism idealist. Nu mai puțin sînt revizuite valorile politic-sociale și economic-sociale. Avem lupta egalitarismului contra personalismului și internaționalismului contra naționalismului, lupta sindicalismului contra etatismului și a colectivismului contra capitalismului, dărîmarea prejudecăților dinastice, nobiliare și chiar tradițional-constituționaliste. *Sturm und Drag* spre democratism, universalism, realism și eudaemonism. Firește protestări violente ale lumii „vechi" împotriva „barbarilor" nivelatori — prin nimicire — și invers. În fața comunismului de turmă, supraumanismul; în fața disciplinei sindicaliste, anarhismul; în fața pozitivismului etic-social, nihilismul anetic; în fața democratismului cultural, oeconomismul hedonist; în fața religiilor, noile metafizice democratic-naturaliste ș.a.m.d.

Într-un singur domeniu, revalorificarea contemporană procedează mai puțin radical și deci mai potrivit cu adevărata viață organică, anume în cel estetic. Adevărul, desigur, ca criteriu de evaluare, și aici; dar adevărul condiționat, modificat; nu tot adevărul, ci numai cel caracteristic; nu tot caracteristicul, ci mai ales cel nou; nu tot noul, ci mai ales cel natural și normal, nenaturalul și anormalul neavînd trecere decît dacă reprezintă și ceva social. Realitățile

estetice n-au progresat în direcția veristă și democratică într-atît, ca trivialul, murdarul și bestialul să fi devenit valabilități estetice, așa precum sînt realități sociale.

*

Pentru evaluarea ostenelilor, tendințelor și creațiilor ei cultura socială contemporană are nevoie de stabilirea unei valori supreme, care, constituind scopul vieții omenești, să fie unitatea de măsură a tuturor valorilor speciale și subordonate. Scopul vieții este în funcțiune de sensul vieții.

A fost un timp, de mare entuziasm pentru știință, cînd s-a căutat vieții un sens suprem intelectual: conștiința lumii și a vieții în infinita lor complicare e, pentru om, înzestrat de natură cu inteligență incomparabil superioară celei a oricărei alte ființe organice, scopul vieții. Și acest timp încă n-a trecut. Mai sînt și astăzi destui care înțeleg astfel viața.

A venit însă, alăturea de acest crez intelectual, un altul etic: sensul vieții este de a voi; personal, hotărît, clar, caracteristic, creator, individual-social; „fii tu însuți", a zis Ibsen, pentru a fi împăcat cu conștiința ta, pentru a alunga din lume minciuna, întristarea și suferința și a introna prin pilda vie a vieții tale, prin instruirea de cei tari a celor slabi, adevărul, libertatea, seninătatea și fericirea. Și sînt și azi destui care înțeleg astfel rostul vieții.

S-a ridicat tot atunci crezul estetic al înțelegerii lumii și a vieții ca o operă de artă, pe care individul, ca personalitate reprezentativă a oricărei-superiorități omenești, o întruchipează ca un Prometeu. Supraom față de ceilalți simpli oameni, cu depline puteri, el nu are a da seamă nimănui decît conștiinței sale, de materialul sufletesc sfărîmat pentru a înfrumuseța și intensifica viața proprie, singura viață pentru dînsul valabilă în lupta eroică dintre titanii estetismului: aceștia trăindu-și fără cruțare pentru aproapele viața lor întru frumos — operă de artă a spațiului și timpului deopotrivă — sînt la rîndul lor sfărîmați de cei mai tari

ca ei, într-o selecție — diabolică prin intensitatea ei — se lucrează ca să se ajungă, în miile de ani viitoare, la omul-zeu, desăvîrșit de frumos, de puternic, de dominator.

Și în contrast cu această înțelegere mîndră și crudă față de viața celor mulți, dă mîngîiere celor îngenunchiați de mizerie și celor ce-i înțeleg, sensul social al vieții: „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți". Creștinism, umanitarism, socialism, egal cum se cheamă sistematizarea filosofic-socială a acestui complex de gînduri, scopul vieții este de a ajuta, a te devota, a iubi.

Iar cum suferința este o realitate perpetuă a vieții omenești, sensul religios al vieții, pregătirea prin suferința de aici la o altă viață, fără suferință, și „deci" fericită, dincolo de existența pămîntească, poate fi desăvîrșit împăcat chiar cu predispozițiile realiste contemporane, care nu exclud nici credința în supranatural, nici misticismul.

O justificare a vieții, ca simplu ritm biologic-cosmic, ducînd la un stoicism modern de caracter social-cultural, e dată de cei ce înțeleg viața ca activitate. Sensul activist e mai ales precumpănitor azi, pentru că nu dă nici un conținut exclusivist activității: activitate culturală (materială și spirituală), activitate socială, activitate idealist-teologică și idealist-filosofică, toate curentele, toate acordurile și tonalitățile sufletești moderne, afară doară de contemplativismul anti-activ buddhaizant, se pot întîlni prietenește în acest realidealism general. Firește, sensul activist al vieții poate fi, mai în amănunte, interpretat ca sens pragmatist, ca sens eudaemonist, ca sens culturalist, după colorarea specială etică ori intelectual-socială ce i se dă. În special, sensul cultural al vieții este astăzi în chip aproape precumpănitor accentuat, cultura fiind socotită ca valorae supremă și deci ca scop al vieții.

Dincolo de etică, estetică și metafizică, în adîncă inerție și renunțare spirituală, e sensul fatalist al vieții. Suportare animalică la masele amorfe, acceptare tragică la cei aleși. Pentru idealismul tragic viața e o κάθαρσις. Spre liniștea

unei vieţi viitoare, ori spre liniştea intangibilităţii recăpătate în neantul impersonal, sufletul omenesc înaintează penibil prin suferinţă şi întristare pînă la purificarea sa deplină. Întinat prin amestecul cu materia, pe care a chemat-o un moment la viaţa organică, dîndu-i putere din puterea lui, spiritul se zbate dureros pînă se liberează din nou de greutatea şi impuritatea materiei. Spiritul tinde spre ritm liber în Cosmos, materia tinde spre aritmia perfectei inerţii. Separarea lor, care unite crease viaţa de pe pămînt, le satisface pe amîndouă.

Şi totuşi, nici în κάθαρσις, nici în cultură, nici în „fericire", nici în activitate, nici în suferinţă, nici în iubire, nici în frumos, nici în voluntarismul personal-caracteristic, nici în cunoştinţă nu poate fi valoarea supremă, scopul şi sensul vieţii. Căci toate acestea nu sînt decît fragmente ale vieţii, care nu pot întocmi întregul, viaţa însăşi. Scopul vieţii trebuie să fie însăşi viaţa, în totalitatea ei; nu ca efecte, nu ca forme, nu ca modalităţi, ci ca esenţă. Viaţă împotriva morţii, spirit împotriva materiei, ritm împotriva inerţiei. Viaţa e o potenţă energetic-spirituală cvasiinfinită. Ea e susceptibilă, spiritual, de o aşa de uriaşă intensificare, încît fiecare ceas al unei vieţi omeneşti poate cuprinde o eternitate de gînduri şi sentimente. Totuşi, pentru că valoarea vieţii este ignorată chiar de cei mai aleşi dintre aleşi, pentru că scopul vieţii, care e multiplicarea pînă la infinit a timpului ce ni s-a dăruit să-l întruchipăm cum vom vrea noi, creînd viaţa din viaţă pură, nemuritoare, adică imaterială — este confundat cu fragmente infime ale acestui scop — viaţa omenească este risipită în preocupări materiale, în aneticisme şi anestetisme absurde, în bănuieli, vorbărie, meschinării, rele dispoziţii, boli, suferinţe, somn şi inerţie. Incomparabilul *Carpe diem* al vieţii intens spirituale e o Fata Morgana a veşnicului „mîine" şi omul putrezeşte încă în plină viaţă, ceea ce e mai odios, decît chiar moartea năprasnică aruncată orbeşte de soartă şi lovind în cei mai buni.

Fiecare cîrtire e boală. Fiecare gînd pesimist e erezie împotriva principiului vieţii. Scopul şi sensul vieţii e de a lupta împotriva morţii: nu în nepăsare barbară, ci în afirmare creatoare a vieţii, perpetuu multiplicate spiritual. Fiece neglijenţă, fiece slăbiciune, fiece adăstare, fiece îndoială înseamnă laşitate, fiece neluptă e necreare, e dezertare de la demnitatea umană. Oamenii care nu spirijină viaţa în ei înşişi şi în aproapele sînt apostaţi şi ei otrăvesc societatea, trădează viaţa, sprijină moartea.

Ce e însă a trăi? E singura realitate sublimă la care poate aspira omul: este eternizarea vieţii prin toate mijloacele energiei omeneşti, întru ritmul spiritual; este biruinţă împotriva morţii; este veşnicia în crearea noastră, adică armonizarea noastră cu cosmicul, purtător în esenţa lui a vieţii nepieritoare.

Iunie-iulie, 1918

B. FILOSOFIA DREPTULUI

MIRCEA DJUVARA
(1886–1945)

Jurist și filosof. Lucrările sale se înscriu în perimetrul dreptului, sociologiei și al filosofiei dreptului.

Linia de forță a operei și activității lui Mircea Djuvara este, ca și la Eugeniu Sperantia, efortul de a cuprinde, desigur cu mijloace diferite, întregul, totalitatea, permanentul, definitivul. El caută să surprindă și să înfățișeze în toate valențele ei, să o explice ca atare, în toată complexitatea sa *norma* juridică, *regula* de conduită, de activitate.

Influențat evident mult de kantianism, el se detașează totuși de opera și concepția acestuia. Pentru el important este nu că *se ajunge*, acest fapt se realizează în mod imperativ, ci *cum se ajunge*. Adică drumul, care, sigur, depinde de om, de comunitatea umană respectivă.

În concepția lui Djuvara un loc important îl ocupă teza conform căreia *Sollen* (a trebui) se suprapune, se aplică lui *Sein* (a fi, a exista). Nu se poate concepe, subliniază acesta, la un moment dat, „un «Sollen» decît referitor la «Sein» peste care se suprapune, căruia se aplică și fără de care n-are nici un înțeles".

Știința dreptului, ca oricare altă știință, nu se bazează numai pe date și fapte proprii. Ci, ea are nevoie și de datele și faptele oferite de alte științe, cum ar fi economia, sociologia, etica, psihologia.

Opera lui Mircea Djuvara se concretizează în *Le fondament du phénomène juridique; Teoria generală a dreptului; Drept și sociologie* (1937); *Precis de filosofie juridică* (1941); *Enciclopedia dreptului* (1942); *Contribuție la teoria cunoașterii juridice* (1942).

Textul a fost selectat din lucrarea *Precis de filosofie juridică (Tezele fundamentale ale unei filosofii juridice)*, fascicula 1, *Faptele și dreptul: natura cunoștinței juridice*. Tipografia ziarului *Universul*, 1941, p. 11–69.

FAPTELE ȘI DREPTUL: NATURA CUNOȘTINȚEI JURIDICE ȘI MECANISMUL FORMĂRII EI

DEOSEBIREA ÎNTRE CUNOȘTINȚA ETICĂ ȘI CEA DESPRE NATURĂ

8. Ce înțelegem prin etică? Cunoștințele pe care le avem în „morală" și în „drept" se pot numi cunoștințe „etice".

Ele corespund cu ceea ce Kant a numit rațiune „practică", în operă lui intitulată *Critica rațiunii practice*, spre deosebire de rațiunea „teoretică" studiată în *Critica rațiunii pure*.

Cunoștințele etice se opun cunoștințelor „despre natură" numite de Kant și teoretice.

9. *Imperativele etice și cunoștințele despre natură*. Cunoștințele etice sînt prin firea lor deosebite de cele despre natură.

Acestea din urmă reprezintă constatări și explicări despre fenomenele naturii considerate ca realități și se referă la „obiecte cunoscute"; primele exprimă din contra aprobări sau dezaprobări printr-o justificare a activității unor ființe raționale și se referă astfel la „subiecte cunoscătoare".

O explicare e întotdeauna „altceva" decît o justificare, după cum arăta cu drept cuvînt Titu Maiorescu.

Științele despre natură cum sînt matematica, fizica, biologia, psihologia, sociologia, trebuie să cerceteze obiectele lor eliminînd cu desăvîrșire orice am gîndi noi despre valoarea etică; dificultățile progresului acestor științe în istorie

au stat tocmai în efortul care a trebuit să se facă spre a se elimina din constatările făcute tot ceea ce s-a numit subiectiv, așa cum se vădește azi mai ales în sociologie; metoda lor consistă în a cerceta numai „obiecte“ ca atare, indiferent de aspirațiunile noastre, descriind, *a parte objecti*, ceea ce „este“ (Sein) și căutînd a descoperi legături cauzale. Din contra, în etică, adică în morală și în drept, se afirmă ceva despre „subiecte“, adică despre persoane; anume, nu se arată ceea ce „este“, ci ceea ce, *a parte subjecti*, e permis, interzis sau impus activității persoanelor de ideea binelui moral și de aceea a justiției, fie aceasta rațională, fie pozitivă: se afirmă o „datorință“, un „Sollen“, un „devoir“, și nu o „ființă“, un „Sein“, un „être“, spre a întrebuința terminologia filosofică neokantiană așa cum e folosită și în filosofiile juridice recente. „Sein“ reprezintă un indicativ, „Sollen“ un imperativ:

Cunoștințele juridice și cele naturale constituie astfel două „ordine“ de cunoștință distincte, două „lumi“ deosebite.

10. *Imperativele etice și cele tehnice.* Imperativul etic se deosebește însă de imperativele obișnuite pe care le vom numi tehnice.

Acestea din urmă propun activități considerate ca simple „mijloace“ condiționate de scopurile pe care sîntem liberi să le alegem cum dorim. În acest sens, dacă vrem ceva, „trebuie“ să procedăm la o anume activitate: vom face atunci sau nu vom face ceva spre a ajunge la un folos real sau spre a evita o temere ori o amenințare. Dar în acest caz nu poate fi vorba de vreun drept sau de vreo obligație. „S'il faut obéir par force“, zicea Rousseau, „on n'a pas besoin d' obéir par devoir et, si l'on n'est plus forcé d'obeir, on n'y est plus obligé“[1]. În afară de ideea de drept și obligație totul se reduce la oportunitate, abilitate și forță.

[1] *Contrat social*, I, 3.

În realitate constatarea imperativelor tehnice exprimă simple legi naturale: aceste imperative nu fac altceva decît să arate că între mijlocul spre a ajunge un scop și scopul ales există o legătură naturală necesară de la cauză la efect și că, dacă dorim să ajungem la ceea ce ne propunem, trebuie neapărat să realizăm mijloacele pe care natura le impune.

Ele reprezintă astfel în ultimă analiză un indicativ și nu un imperativ; dacă alegem asemenea scopuri de activitate și potrivim mijloacele în vederea lor, aceasta se datorează numai legilor inexorabile ale naturii; mintea noastră nu ne impune însă nimic în privința aceasta prin ea însăși. Din contră, comandamentele etice se impun numai prin sine, prin faptul că le concepem cu mintea, și nu depind de altceva, constituind adevărate imperative[2] ele sînt în acest sens „incondiționate“. Trebuie să realizăm binele și justiția pentru ele însele; acest imperativ al minții nu e impus din afară de vreo lege necesară a naturii, ci e conceput în mod liber de rațiunea noastră. Sîntem obligați a ne supune moralei și justiției nu pentru a realiza un scop superior lor, ci numai pentru valoarea lor în sine. Tot astfel trebuie să ne supunem chiar și prescripțiilor dreptului pozitiv, nu numai din spirit de oportunitate, dar înainte de toate printr-o „obligație“ superioară pe care o avem în această privință.

Constatăm prin urmare în etică valori necondiționate, valori supreme, care se mai numesc și valori în sine; ele nu

[2] Comandamentele etice exprimă un „Sollen“ spiritual, un comandament al înseși rațiunii formulat ca „obligație“ sau drept și valabil prin sine ca atare, și nu un „Sollen“ cu înțelesul unei condiții care „trebuie“ realizată spre a se evita un rău sau a se obține un folos. Acest „Sollen“ etic se opune lui „Müssen“, care exprimă constrîngerea printr-un fenomen al naturii, ori de ce fel ar fi el, fie că e vorba de acțiunea exercitată asupra noastră de o altă ființă umană, fie de un animal sau de o forță mecanică naturală.

constituie mijloace pentru a atinge alte scopuri, ci scopuri ultime.

11. *Violabilitatea imperativelor etice.* Vom observa, ca urmare a celor spuse, că legile naturii sînt inviolabile, pe cînd normele moralei și ale dreptului sînt din contra violabile prin însăși firea lor.

Un singur fapt contrariu unei legi naturale face să cadă acea lege; normele etice nu se desființează prin faptele care le violează: existența furturilor, spre exemplu, nu suprimă regula că furtul e interzis.

Dacă normele etice nu ar putea fi violate, ele și-ar pierde de altfel caracterul lor și ar fi simple legi necesare ale naturii.

De aceea, între altele, o normă etică nu poate avea de obiect imposibilul, nici în drept nici în morală: *ad impossibilia nemo obligatur*; găsim aici și izvorul instituției forței majore din dreptul nostru pozitiv.

12. *Imperativele etice: libertatea și determinismul.* Din cele astfel expuse rezultă observația importantă că orice afirmare a eticii presupune în mod necesar ideea de „libertate" la persoanele cărora se adresează, precum și la persoanele care pretind a o impune. Din contra, orice cunoștință despre natură atribuie fenomenelor o necesitate mecanică prin determinismul riguros la care le supune fără excepție. Nu putem astfel concepe drept și nici morală fără libertate, după cum nu putem concepe nici legi ale naturii fără determinare cauzală efectivă.

Nu putem face exact știință exactă decît presupunînd înlănțuirea cauzală a fenomenelor; afirmarea recentă a unor fizicieni că metodele științei lor s-ar putea lipsi de determinismul cauzal poate avea o semnificare specifică fizică, dar ea se întemeiază în realitate tocmai pe un asemenea

determinism[3]. Tot astfel, în etică, dacă, spre exemplu am elimina din dreptul civil ideea de libertate, întreagă această ramură a științei noastre s-ar nărui, nemaiputîndu-se înte-lege nimic din ea: ce ar mai putea rămîne din dispozițiile referitoare la liberul consimțămînt din convenții, la responsabilitatea obișnuită și chiar, după cum vom vedea, la responsabilitatea zisă obiectivă etc.? Tot astfel nu se poate elimina libertatea nici din celelalte ramuri ale dreptului privat, din dreptul penal, din dreptul public, din dreptul internațional.

Să nu uităm, într-adevăr, că dreptul nu se poate adresa decît unor persoane (v. nr.9, 10, 11) și nu unor lucruri sau unor pure mecanisme și că el nu poate fi în același fel emis decît tot de persoane. Nu se poate concepe un drept și nici o morală între planetele care se mișcă îm jurul soarelui, nici între bucățile de stîncă dintr-un parc de automobile.

Fenomenele naturii nu pot fi supuse dreptului decît în măsura în care ele sînt puse în legătură cu activitățile persoanelor în societate. Un trăsnet, ca fenomen natural, nu prezintă nici un caracter juridic sau moral; dar dreptul și morala și-l integrează, dacă e pus în legătură cu interesele, faptele și promisiunile persoanelor, dacă, spre exemplu, a incendiat o proprietate și trebuie să tragem consecințele unui contract de asigurare. Dispariția naturală a unui bun al nostru nu devine nici ea obiect de cunoștință etică decît dacă se leagă de interesele și activitățile persoanelor în societate. Se întîmplă la fel cu fapte naturale ca nașterea sau moar-tea unui om, care nu au în sine și numai prin ele nimic juri-dic sau moral; ele nu interesează dreptul decît prin activi-

[3] Așa-zisele relații de indeterminare, descoperite de fizica con-temporană (Hiesenberg), nu reprezintă în realitate fenomene fizice in-determinate. Este vorba de fenomene fizice, anume de efecte ale lu-minii, care împiedică pe observator să constate exact fie mișcarea par-ticulelor, fie poziția lor. Ne aflăm prin urmare în fața unor determinări fizice; explicînd aceste fapte prin devierea provocată de acțiunea lu-minii, fizicianul, departe de a elimina determinismul îl presupune din contra în raționamentul lui, îl recunoaște și se folosește de el.

tățile și interesele sociale care încep a putea fi luate în considerare prin naștere sau care încetează prin moarte. Realități naturale ca ajungerea la maturitate a individului om, astfel încît să-și poată da singur seama de faptele sale, pierderea eventuală a rațiunii, o maladie gravă, mizeria economică a unora în societate, suferințele celor umili și altele asemenea nu interesează dreptul ca simple realități naturale, care ar trebui numai descrise și explicate prin cauzele lor, ci prin aprecierile juridice care pot sau trebuie făcute asupra lor: așa se explică instituția majoratului, a tutelei, a interdicției, a consiliului judiciar, a emancipației, a pensiei alimentare, măsurile de ocrotire a muncitorilor etc.

Cum se poate însă concilia determinismul fenomenelor naturii cu libertatea persoanelor? Această întrebare cuprinde una din cele mai grele probleme pe care și-a pus-o vreodată cugetarea omenească. Ea este în legătură cu întreagă filosofia. De aceea ne rezervăm a o cerceta mai amănunțit în cea din urmă parte a acestei lucrări.

Oricare ar fi însă soluția filosofică prin care s-ar putea „explica" libertatea, trebuie să reținem pentru moment din cele expuse, ca un fapt care nu se poate contesta, existența însăși a libertății alături de aceea a determinismului. Această existență se impune de la sine minții noastre ca o constatare neîndoielnică dacă ne gîndim că există o etică, morala și dreptul, de care nu putem face abstracție în viața noastră reală de toate zilele și că morala și dreptul sînt concepute de noi prin imperative de-sine-stătătoare, deosebite prin natura lor de constatările pe care le facem în cunoștințele noastre despre realitățile naturale (v. nr. 9). Dacă am elimina posibilitatea libertății, s-ar nărui nu numai morala în întregime, dar și dreptul, chiar dreptul pozitiv: negarea libertății este imposibilă pentru un jurist. Toată problema filosofică stă însă în a o „explica" și oricît de grea ar fi o asemenea explicație, chiar de ar fi imposibilă, aceasta nu ne-ar îndritui în nici un fel să-i negăm existența, care e evidentă.

Trebuie să observăm de pe acum, ca o anticipare a lămuririlor filosofice pe care le vom da, că libertatea și determinismul nu sînt, propriu vorbind „realități" constatabile, cum s-ar crede la prima vedere, ci numai „postulate" necesare formînd „condiții" prealabile ale existenței cunoașterii, în sensul care urmează.

În științele despre natură constatăm realități individualizate, dar sîntem nevoiți de mintea noastră a le concepe ca determinîndu-se strict între ele prin anume relații: de aceea, cercetarea consistă în aceste științe în a căuta asemenea determinări ale realităților constatate, iar descrierea cît mai precisă a lor este numai o operație prealabilă care trebuie să ducă la descoperirea ulterioară a legăturilor generale prin care ele se determină unele pe altele. Noi aflăm în constatările noastre numai simple realități individualizate și putem cel mult descoperi că ele se succed cîteodată regulat; dar, numai prin o asemenea constatare a unor realități sau a succesiunii lor, noi nu putem ști că una e legată în mod necesar de alta, ci putem cel mult afla o succesiune în timp, așa cum a explicat de mult în mod definitiv David Hume. Știm însă dinainte că orice realitate trebuie să fie un efect produs de o cauză: ideea acestei legături e necesară, căci nimic nu poate exista în natură fără cauză. O asemenea „necesitate" reprezintă astfel o lege generală și ea nu ne poate fi dată prin simpla constatare a două realități deosebite, chiar dacă observăm în experiență că ele se succed în mod nedezmințit: ziua și noaptea se succed de mii de mii de ani în experiență, dar nici un om nu-și poate închipui astăzi că ziua e cauza nopții sau invers. Este adevărat că relația de determinare cauzală se constată în fiecare caz în parte prin anume indicații sau semne ale experienței; de cîte ori descoperim aceste semne în două realități, vom fi aduși de rațiunea noastră a recunoaște legătura cauzală între ele. Dar această relație reprezintă astfel aplicarea la un caz dat a unei legi generale care e inerentă minții noastre, după cum a dovedit Kant; nu-

mai pe baza acestei legi purcedem și putem purcede la cercetarea experimentală, ea dînd un sens cercetării și arătînd în ce direcție trebuie să o îndreptăm. În acest înțeles legea de care vorbim și care nu e alta decît aceea a determinismului nu e așadar ea însăși o realitate experimentală, ci numai un postulat adică o condiție a cunoașterii.

Tot astfel în etică nu putem afirma că cineva a violat vreo normă de morală sau de drept, că e supus unei asemenea norme sau că are o responsabilitate de orice fel decît numai dacă presupunem prin aceasta că persoana respectivă este liberă; altfel nu am putea emite nici o justificare etică a vreunei acțiuni, nu am putea pronunța nici o apreciere morală sau de drept asupra ei. Pentru ca cineva să aibă drepturi și obligații, trebuie să fie socotit persoană liberă, iar nu un simplu lucru mort sau o mașină oarbă care se mișcă numai după legile inexorabile ale naturii. Percepem desigur și aici în experiență anume indicații sau semne după care deducem că persoana despre care e vorba este liberă, dar necesitatea libertății morale nu e constatabilă ca o realitate prinsă prin experiența însăși. Aflăm prin asemenea indicații că o anume persoană a făcut un anume act în anume condiții, dar nu descoperim în nimic, numai prin ele, legea generală că nu putem atribui nimănui drepturi sau obligații dacă nu e liber. Spre a face o apreciere în morală și în drept, trebuie însă tocmai să pornim la cercetare cu presupunerea necesară că nu se pot emite aprecieri etice decît numai față de persoane libere. Orice cunoștință etică individualizată presupune astfel legea generală și universală a libertății, ca un postulat și o condiție esențială a minții noastre.

Dacă acum ne-am întreba cum se poate explica existența concomitentă a acestor două legi ale cunoașterii noastre, una care exprimă determinismul și cealaltă libertatea, trebuie să mergem mult mai adînc cu analiza și să cercetăm actul însuși de cunoaștere. Va trebui atunci să ne gîndim la acest act nu sub aspectul lui psihologic, ci sub aspectul de act prin care cunoaștem în mod logic ceva și pe care Kant l-a numit transcedental; ca simplu act psihic, el este numai un act „cunoscut" în conștiința noastră și presupune tocmai „actul prin care-l cunoaștem"; actul de cunoaștere nu e niciodată prins în sine ca ceva „dat" în realitatea psihică și scapă astfel întodeauna oricărei cercetări psihologice. Actul de „cunoaștere" presupune ceva care e „cunoscut" prin el, adică ceea ce se numește un „obiect" de cunoștință. Ceea ce e însă astfel „cunoscut" nu e actul însuși de „cunoaștere"; cunoașterea" e una și „cunoscutul" e altceva, „gîndirea" nu trebuie confundată sub nici o formă cu „gînditul".

Dar ceea ce aplică legea de determinare „gînditului" sau „cunoscutului", adică „obiectului", este tocmai „gîndirea" sau „cunoașterea" ca act. Aceasta înseamnă că actul de gîndire sau cunoaștere nu poate fi el însuși supus determinării; el urmează, e adevărat, anume legi, ale lui proprii, care sînt obiective și nu depind de bunul nostru plac psihic; dar aceste legi îi sînt inerente și definesc chiar esența lui, astfel că el nu este la rîndul lui, anume în el însuși, un obiect al determinării pe care tocmai el o produce. În acest sens trebuie așadar să spunem că actul de cunoaștere este „liber"; e chiar sensul în care afirmăm zilnic că voința și acțiunile noastre sînt libere. Dacă însă actul de cunoaștere este astfel liber, ceea ce cunoaștem prin el, adică toate obiectele cunoscute în natură, sînt din contra determinate, căci a cunoaște ceva ca fenomen al naturii înseamnă tocmai a-i aplica legea determinării.

În acest mod, se poate întrevedea o soluție a problemei coexistenții determinismului fenomenelor naturale și a libertății etice. Repetăm însă că o asemenea soluție presupune, spre a fi bine înțeleasă, o serie de lămuriri filosofice, pe care nu le putem da de pe acum. Putem face abstracție de ea pentru moment, nefiind încă absolută nevoie de explicații de acest fel pentru înțelegerea expunerilor pe care ne propunem să le facem la început.

Trebuie să facem aci două observații foarte importante. Mai întîi trebuie să accentuăm că atunci cînd am vorbit mai sus de „gîndit" sau de „cunoscut" în contrast cu „gîndirea" sau cu „cunoașterea", am înțeles prin aceste cuvinte și „voitul" în contrast cu „voința"; căci a voi, înseamnă a voi ceva și a voi ceva în felul acesta înseamnă a cunoaște sau a gîndi ce voim: aceasta are înțelesul că atunci cînd voim realizăm un act de cunoaștere, după cum cînd cunoaștem realizăm totodată și un act de voință. În acest sens, nu numai cunoașterea, dar și voința e liberă.

În al doilea rînd trebuie să evităm un echivoc care se face în mod permanent și care duce la neînțelegeri fundamentale. Într-adevăr, să nu uităm că orice act de cunoaștere sau voință o dată efectuat ne poate apărea apoi sub forma unui fapt psihic de conștiință, ceea ce e cu totul altceva. Acest fapt psihic ne apare atunci ca un simplu obiect „cunoscut" și îl cunoaștem printr-un alt act de „cunoaștere", care îl ia tocmai ca obiect și vrea să-l ia ca obiect. Actul de cunoaștere sau voință ca atare este prin urmare deosebit de o simplă realitate psihică și nu apare niciodată sub această formă, deși în limbajul curent el este arătat de obicei sub denumirea de act „psihic". Ceea ce caracterizează actul de cunoaștere sau voință este obiectul cunoscut sau voit; acest obiect poate avea un caracter matematic, fizic, biologic, sociologic etc., cum poate avea uneori și un caracter psihologic, consistînd în orișice am putea cunoaște sau voi. Este prin urmare o gravă greșeală a se confunda actul de cunoștință sau voință de care am vorbit mai sus, și care are caracterul zis de Kant transcendental, cu vreo realitate psihologică oricare ar fi ea. Într-un act psihologic nu mai interesează în mod logic „ce" cunoaște subiectul sau ce vrea el; acel act e privit numai prin relațiile lui cu alte fenomene psihologice, prin care el se poate explica. Actul transcendental de cunoaștere sau voință nu devine din contra niciodată ca atare fenomen psihologic, ci își păstrează întotdeauna caracterul lui propriu de act logic prin

care prindem și înțelegem ca atare chiar și orice activitate psihologică. Vorbirea curentă care-l numește și pe unul și pe altul „psihic" nu trebuie așadar să ne înșele în această privință, cum se întîmplă din nefericire aproape întotdeauna.

Trebuie să adăugăm în sfîrșit că distincția astfel făcută între actul liber de cunoaștere și obiectele cunoscute prin el ca determinate între ele implică distincția între „subiectul" logic al cunoștinței și „obiectul" cunoscut în modul arătat. „Subiectul", în acest sens, nu e subiectul nostru psihic, după cum nici actul de cunoaștere despre care am vorbit nu e un simplu act psihic; el are un caracter logic și constituie așa-zisul subiect epistemologic, sau, cum l-a numit Kant, subiectul transcendental. În sensul acesta subiectul exprimă actul însuși de cunoaștere, pentru că lui i se „atribuie" acest act. El este liber prin faptul însuși că actul este liber, spre deosebire de obiect, care apare din contra întotdeauna ca determinat.

În ultimă analiză, etica se raportă numai la asemenea „subiecte", pe cînd cunoștințele realităților naturale se referă întotdeauna la „obiecte". Subiectele apar, în perspectiva eticii, ca ceea ce numim „persoane". Ideea de persoană este în modul acesta fundamental deosebită de orice realitate naturală; orice asemenea realitate constituie o individualitate, un individ determinat, pe cînd orice subiect etic este o persoană și nu un simplu individ natural.

13. *Imperativele etice și cunoștințele despre natură nu derivă unele din altele.* Ca urmare a deosebirii astfel stabilite între cunoștințele etice și cele despre natură, ne explicăm cum dintr-o cunoștință a unei realități naturale, dintr-un „Sein", nu se poate deriva niciodată un imperativ etic, un „Sollen", și nici un „Sollen" dintr-un „Sein".

Acest adevăr a fost observat și de oamenii de știință exactă, cum a fost Henri Poincaré, care a arătat că un „imperativ" nu se poate deduce dintr-un „indicativ" și nici invers.

Se poate astfel afla că cineva a făcut sau va face la un moment dat ceva, dar prin aceasta nu se afirmă deloc că

el avea dreptul sau obligația de a o face: *ex facto non oritur jus;* tot asemenea se poate ști că cineva are anume drepturi sau obligații, dar prin aceasta nu se află în nici un fel dacă el și-a exercitat sau își va exercita prin fapte reale acele drepturi sau și-a violat sau își va viola obligațiile: *ex jure non oritur factum.*

Această obsevație are o deosebită importanță. Ea ne dovedește că un „Sein" nu se poate „explica" printr-un „Sollen" și nici un „Sollen" printr-un „Sein". Un drept sau o obligație se înțelege și se explică numai printr-un alt drept sau o altă obligație și niciodată printr-un fenomen natural; tot astfel un fenomen al naturii se poate înțelege și explica printr-un alt fenomen al naturii și niciodată prin vreun drept sau obligație a cuiva. Ajungem a înțelege o realitate naturală fie printr-o noțiune mai generală referitoare la realități de aceleași fel, fie considerînd-o ca un efect al unei cauze care e tot o realitate naturală. Tot astfel putem înțelege un drept sau o obligație a cuiva față de alții fie raportîndu-ne la o rațiune juridică, adică la un principiu general, fie considerîndu-l ca derivat printr-o anume activitate dintr-un alt drept sau altă obligație. În nici un caz nu putem trece pe cale explicativă de la ordinea cunoștințelor despre natură la ordinea cunoștințelor etice și nici invers.

Nu se poate prin urmare recunoaște dacă cineva are un drept sau o obligație numai constatînd fenomene ale naturii. Oricît de multe realități naturale s-ar cerceta, fie chiar sociale, și oricît s-ar merge de departe în descrierea lor amănunțită sau în căutarea cauzelor lor celor mai depărtate, nu se va descoperi niciodată, în aceste descrieri sau cauze, vreun drept sau vreo obligație a cuiva. Astfel, constatarea unui fapt al cuiva nu e încă suficientă spre a arăta numai prin ea însăși dacă acea persoană are sau nu vreun drept sau obligație referitor la acel fapt; asemenea drepturi sau obligații nu vor putea fi deduse decît din alte drepturi sau obligații. Să presupunem, spre exemplu, că cineva a încheiat un contract de vînzare: nu se va ști dacă avea dreptul

de a-l încheia decît dacă se constată că avea un drept asupra bunului vîndut; tot asemenea nu se va ști dacă o omucidere este sau nu o crimă decît dacă se recunoaște că autorul avea o obligație sau un drept cu privire la actul lui, căci, dacă el făcea parte dintr-un pluton de execuție al unui condamnat sau dacă el a fost erou într-un război, nu a făcut decît să-și îndeplinească o datorie, care poate chiar deveni foarte meritorie.

De aci rezultă că în drept explicațiile genezii situațiilor juridice trebuie să fie în ultimă analiză tot juridice, după cum și în științele exacte explicațiile fenomenelor se fac prin fenomene de același fel.

Sînt totuși autori, ca cei din școala lui Léon Duguit și ca toți juriștii sociologi, care încearcă a explica geneza dreptului prin fenomene ale naturii, în special prin fenomene sociale; toți acești autori greșesc, pentru că, după cum a arătat foarte bine François Gény criticînd pe Duguit[4], de la constatarea unui fapt social pînă la afirmarea unor drepturi sau obligații este o deosebire esențială peste care nu se poate trece.

14. *Imperativele etice nu au sens decît prin raportare la fapte naturale.* O ultimă observație este încă necesară asupra legăturii dintre cunoștințele etice și cele despre natură, spre a putea preveni o neînțelegere și a evita o confuziune. Unii autori, ca Hanskelsen, au încercat să facă o deosebire oarecum absolută între „Sein" și „Sollen", așezînd dreptul pe un plan cu totul deosebit și neatîrnat față de faptele sociale. Dar o asemenea concepție extremă nu se poate admite nici ea, pentru că orice drept și obligație trebuie să aibă un obiect referindu-se la fapte pe care le comandă, le permite sau le interzice, și a concepe un drept sau o obligație fără un asemenea obiect nici nu mai are un sens.

Aceasta înseamnă că între „Sein" și „Sollen" există, ca să spunem astfel, o ierarhie. Nu se poate concepe un „Sollen"

[4] Fr. Gény, *Les bases fondamentales du droit civil en face des théories de L. Duguit*, Rev. trim. de dr. civil, nr. 4, 1922.

decît referitor la un „Sein“ peste care se suprapune, căruia se aplică și fără care n-are nici un înțeles. Dreptul și morala se constituie anume prin aplicarea aprecierilor lor la fapte care le servesc de substrat. Se poate astfel afirma că în etică cunoștința se compune oarecum din două straturi, mai întîi o constatare prealabilă a unor realități sau activități naturale și în al doilea rînd judecățile etice pe care le facem referitor la acele realități sau activități și care se aștern peste acele fapte. Această observație a fost făcută de mult privitor la drept între alții chiar de Savigny[5] și o găsim și la un analist pătrunzător ca Gény[6]. Într-adevăr trebuie neapărat să se constate mai întîi că cineva a făcut ceva pentru ca apoi să poată fi socotit responsabil din punctul de vedere etic; tot astfel orice dispoziție juridică sau morală se referă la acte reale ale unor persoane sau la lucruri în legătură cu asemenea acte.

A afirma că dreptul se poate înțelege fără fapte și realități naturale este a afirma o absurditate. Dreptul și morala însă le apreciază după criteriile lor proprii; etica începe întotdeauna prin a constata sau cel puțin a presupune asemenea activități sau realități naturale pentru a putea apoi emite aprecierile ei asupra lor.

15. *Imperativele etice, interesul și forța: utilitarismul.* Credem că, față de cele ce am explicat, am făcut să reiasă îndeajuns și în mod incontestabil deosebirea esențială dintre cunoștințele juridice și cele despre natură, precum și legătura necesară care există între ele. Această deosebire este de o însemnătate covîrșitoare pentru înțelegerea dreptului, iar consecințele ei se vor vedea în amănunte în considerațiunile noastre ulterioare.

Putem însă arăta de pe acum că una din aceste consecințe este repudierea necesară a oricărui fel de utilitarism în fundarea dreptului.

Se știe ce mare rol a jucat și joacă încă utilitarismul în filosofia dreptului și a moralei. Nici nu ne gîndim a afirma că dreptul nu se raportează în mod necesar la interese: aceasta ar însemna a nega tocmai ceea ce am căutat a dovedi, anume că datele juridice au întotdeauna ca substrat fapte naturale, așternîndu-se oarecum peste ele.

Dar cunoștința juridică are ceva specific, esențial deosebit de aceea a fenomenelor din natură și deci și de aceea a intereselor. Toate aceste fenomene, inclusiv interesele în raporturile sociale, întrucît privesc dreptul, sînt subordonate prin cunoștința juridică aprecierilor etice. Definiția lui Jhering, după care drepturile sînt interese juridicește protejate, constituie așadar o eroare, dacă se înțelege prin ea reducerea dreptului la simple interese: credem, de altfel, că Jhering însuși nu a comis în realitate o asemenea eroare. Dreptul nostru ocrotește uneori chiar și interese ale animalelor, spre exemplu prin anume legi de protecție a lor, dar acele interese nu constituie drepturi ale animalelor, acestea fiind în asemenea cazuri numai beneficiare și nu titulare ale unor drepturi.

Este astfel învederat că noțiunea dreptului nu se poate confunda cu aceea a nici unui fel de interes, afară numai dacă luăm acest din urmă cuvînt în înțelesul superior de pură aspirație spre dreptate. Dreptul, din contra, reglementează interesele și le ierarhizează; spre a lua un exemplu simplu, între interesul real al unui creditor de a-și executa debitorul și acel, tot așa de real, al debitorului de a nu plăti, dreptul dă preferință celui dintîi; tot asemenea nu orice faptă care cauzează altuia un prejudiciu atrage după sine

[5] „Orice raport de drept se compune din două elemente: 1. *o materie* dată..., 2. *ideea de drept care regulează această relație*. Primul poate fi socotit... ca un simplu fapt; al doilea ca elementul plastic care înnobilează faptul și îi *impune forma dreptului* (Savigny, *Traité de droit romain*, ed. 2, 1885, vol. I, pag. 323—324).

[6] „Orice raport juridic prezintă aprecierii două ordine de noțiuni de natură esențial deosebită; de o parte un *fapt* căruia se aplică o regulă, de altă parte această *regulă de drept* ea însăși, considerată în sine și în aplicarea ei la fapt“ (Fr. Gény, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, nr. 118).

reparațiunea juridică, ci numai aceea care e contrară dreptului (art. 998 c.c rom., art. 1382 c.c fr.). Interesele nu sînt decît simple fenomene naturale, pe care dreptul, prin esența lui, le apreciază și trebuie să le califice ca drepte sau nedrepte.

Dacă este așa, atunci e evident că însuși interesul general al societății nu poate fi invocat în drept decît în măsura în care este conform cu justiția. Chiar și legile cu caracter curat economic, unde s-ar părea la prima vedere contrariul, emit dispozițiile lor sub motivul că sînt drepte: nici un interes economic, oricît de general ar fi, nu ar mai fi ocrotit de lege dacă nu s-ar subînțelege că e drept. Nici interesul general nu poate da numai prin sine o explicare dreptului, așa cum încearcă majoritatea autorilor. Chiar și acest interes general poate fi la rîndul lui drept sau nedrept, după cum se constată ușor în dreptul internațional și cum se poate vedea și în dreptul intern ori de cîte ori nu se ține seama de interese legitime, ceea ce constituie întotdeauna o eroare juridică și poate fi și germenele unor primejdii viitoare reale, în special prin precedentul creat.

Așa-numitul „bine comun", în fine, invocat atît de des de la Sf. Toma încoace de juriști, nu e decît o altă denumire dată fie interesului general, fie pur și simplu ideii de justiție; în cazurile cînd se înțelege prin el interesul general este așadar o eroare a încerca de a întemeia pe el dreptul.

Tot astfel forța ca fenomen natural sau ca fenomen social nu poate explica dreptul. Ca fenomen al naturii aceasta este ușor de văzut. Dar nici ca fenomen social forța nu poate întemeia dreptul; ea lămurește deseori, este adevărat, modul de formațiune sau de instituire în societate a dreptului pozitiv, arătînd cauzele sociale care l-au determinat, dar ea singură nu poate niciodată justifica dispozițiile juridice astfel instituite: explicarea juridică este alta decît cea sociologică. Iată de ce revolta bunului simț este îndreptățită logică. Iată de ce revolta bunului simț este îndreptățită atunci cînd proclamă că forța nu primează dreptul, iar teo-

riile oamenilor de știință care dau aparența contrară lasă să scape tocmai explicația juridică, purtînd numai asupra fenomenului social.

Asemenea erori sînt curente printre juriști; ele nu pot fi însă datorate decît fie repetării naive prin tradiție a unor locuri comune necontrolate, fie chiar intereselor nu întotdeauna mărturisite ale celor care vor să facă să triumfe anume teze.

CARACTERELE REALITĂȚILOR SOCIALE FAȚĂ DE CELELALTE REALITĂȚI NATURALE

Am arătat că aprecierile juridice se referă întotdeauna și în mod necesar la fenomene naturale. Ca urmare, ne propunem a arăta, că, printre diferite feluri posibile de realități naturale, dreptul se aplică direct și imediat numai celor sociale și că, în felul acesta, dreptul se întemeiază pe sociologie, avînd un caracter social. Înainte însă de a ne ocupa de această relație între drept și sociologie, trebuie să explicăm care sînt caracterele faptelor sociale.

16. *Realitățile sociale, obiect al sociologiei, au o natură specială; fiecare știință are la fel ca obiect realități cu o natură specială.* Să observăm mai întîi, ca rezultat al cercetărilor sociologiei contemporane, că realitățile sociale au o specificitate a lor, o natură proprie, originală și ireductibilă.

În privința aceasta ele sînt la fel cu realitățile din celelalte științe, care se deosebesc în fiecare știință de cele din oricare alta. Această observațiune este importantă pentru că ne va face să înțelegem de ce și în ce sens dreptul se aplică în mod special și imediat numai activităților sociale.

Sociologia este o știință care se ocupă de fenomene naturale. Se poate face următoarea enumerare a principalelor științe care au de obiect fenomene naturale: matematica, (aritmetica cu algebra și toate felurile de geometrie), fizica (sub toate formele ei, începînd cu mecanica și astronomia,

trecînd prin fizica propriu-zisă, matematică și experimentală, și sfîrșind cu chimia), biologia (ca cercetare a vieții în manifestările ei materiale anatomice și fiziologice), psihologia și sociologia. Fiecare din aceste științe se constituie prin mijlocirea unui punct de vedere special al ei, stabilindu-și astfel un obiect propriu și original, distinct prin natura lui.

Deosebirea între datele matematice, cele fizice și cele biologice se constată relativ ușor.

Nu e însă întotdeauna tot astfel cu deosebirea între biologie și psihologie și mai ales cu cea între psihologie și sociologie.

Sînt școli în psihologie, așa-numite de psihologie obiectivă, care tind a confunda această știință cu biologia: deosebirea ne apare însă clară dacă ne gîndim că fenomenele psihice nu sînt materiale ca cele biologice pe care le studiază anatomia și fiziologia.

Confuzia între sociologie și psihologie este încă și mai frecventă. Socotim că ea se datorează mai ales faptului că unii autori de specialitate, și mai ales sociologii, nu disting bine întotdeauna obiectul și metodele științei lor. De aceea trebuie, credem, să insistăm puțin asupra deosebirii dintre aceste din urmă două științe.

Psihologia studiază datele psihice, adică, în termeni obișnuiți, fenomene conștiente sau inconștiente ale sufletelor. Sociologia, așa cum au dovedit în special Leopold von Wiese, Max Weber, Durkheim etc., are de obiect nu fenomenele sufletelor ca atare, ci se ocupă de relațiile care se stabilesc între oameni prin activitățile lor reciproce, considerîndu-i atît în manifestările lor biologice, cît și în cele psihologice: în felul acesta și dacă numim acei oameni indivizi, obiectul sociologiei are un caracter supraindividual, prin care se distinge esențial de obiectul psihologiei și de cel al biologiei.

Vom observa că datele psihice aparțin în mod necesar unor suflete, pe care le vom numi psihisme: datele psihice se petrec astfel în interiorul psihismelor. În sociologie privim, din contra, psihismele din afară, și anume prin relații care se stabilesc între ele. În sociologie nu mai considerăm psihismele ca individualități închise în ele însele, ci prin prisma unor realități care se desprind din activitățile interindividuale, adică din activitățile care se desfășoară între indivizi.

Sociologia recentă, cum e spre exemplu aceea din școala lui Durkheim și aceea reprezentată în Germania mai ales de Max Weber, a stabilit astfel în mod definitiv originalitatea ireductibilă a fenomenelor sociale.

Confuzia între sociologie și psihologie se face din cauză că fenomenele sociale se repercutează deseori și în conștiințele psihologice ale oamenilor care compun societatea. Dar, în acest caz și dacă studiem ce se petrece în aceste conștiințe, nu mai sîntem în domeniul sociologiei ci în acel al psihologiei. De aceea, de cele mai multe ori, așa-zisa „psihologie socială“ studiază numai fenomene psihice și nu constituie sociologie propriu-zisă. Se poate observa de altfel că, în împrejurări destul de frecvente, realitățile sociale nici nu sînt resimțite în mod conștient de oamenii respectivi și că ele nu apar în nici un fel sub o formă propriu-zisă psihologică.

Deosebirea aceasta esențială dintre sociologie și psihologie duce uneori la întrebuințarea echivocă a unor termeni comuni sociologiei și psihologiei; un asemenea echivoc trebuie însă evitat pentru că poate provoca, după cum vom vedea, neînțelegeri și în drept. Astfel, cuvintele „conștiință“ socială și „reprezentări“ sociale, așa de des folosite de sociologi, precum și cuvintele „cunoștință“, „mentalitate“, „sentiment“, „pasiuni“, „voințe“, „tendințe“, „aspirații“ sociale, sau altele de același fel, au, propriu-zis, un înțeles psihologic și nu unul sociologic. Ele arată numai modul cum se pot repercuta anume realități sociale în conștiințele psihologice individuale și nu exprimă în mod perfect însăși realitățile sociale; căci acestea din urmă nu constituie nicidecum fenomene ce se petrec înăuntrul unor conștiințe psihologice. Întrebuințarea acestor termeni, în lipsa altora care sînt greu

de găsit, are însă avantajul că exprimă prin analogii ceea ce nu am putea uşor spune în alt fel.

Să luăm un exemplu uşor de înţeles, valoarea economică a unei hîrtii-monedă. Această valoare constituie desigur o realitate socială. Fiecare din noi putem avea în conştiinţele noastre cunoştinţe, reprezentări, sentimente, tendinţe, voinţe sau aspiraţii în legătură cu ea; dar ceea ce se petrece astfel sub formă de date psihice în noi nu e în nici un fel valoarea economică obiectivă, ca realitate socială a acelei hîrtii. Acelaşi lucru se întîmplă cu toate realităţile sociale.

Se va spune, poate, că, în aceste condiţiuni, nu am putea avea niciodată nici o cunoştinţă despre realităţile sociale. Aceasta ar fi într-un anume sens inexact. Noi cunoaştem asemenea realităţi întocmai la fel cum cunoaştem pe cele din oricare altă ştiinţă, adică nu direct, ci numai prin manifestările activităţilor lor. Spre a da un singur exemplu, să ne gîndim la fizică: nu ştim nimic altceva despre forţele fizice, despre electricitate, lumină, gravitate etc. şi chiar despre ceea ce numim un corp fizic, decît numai prin simple manifestări ale activităţilor lor. Această observaţie va fi reluată mai la urmă, unde vom explica mai amănunţit sensul ei exact şi importanţa deosebită pe care o are.

17. *Ireductibilitatea realităţilor sociale; aceea a tuturor celorlalte feluri de realităţi; ierarhia ştiinţelor.* Am arătat originalitatea proprie a realităţilor sociale; rămîne să mai explicăm în privinţa aceasta în ce consistă ireductibilitatea lor şi care sînt consecinţele ei.

Realităţile sociale nu se pot reduce la fenomene de alte feluri, cum ar fi cele psihologice sau biologice de exemplu, şi, ca urmare, ele nu se pot explica prin acestea din urmă (comp. nr. 13).

În structura însăşi a unui fenomen social, desigur, găsim implicate şi date psihologice, biologice, precum şi date fizice sau matematice. Dar nu întîlnim acest fel de date decît numai ca simple elemente componente în fenomenele sociale, ele nefiind suficiente spre a le constitui şi a le explica. Fenomenele sociale cuprind prin natura lor un plus original şi ireductibil faţă de asemenea date elementare: în privinţa aceasta realităţile sociale s-ar putea semăna cu acele corpuri care, în chimie, reprezintă sub forma unei sinteze un corp cu totul nou înzestrat cu calităţi învederat deosebite faţă de acelea ale corpurilor componente; un asemenea fenomen de sinteză creatoare a fost de altfel relevat de mult şi în psihologie, de autori ca W. Wundt, sub numele de chimism mental: două date psihice combinîndu-se între ele dau un produs care e cu totul nou, deşi componentele lui se regăsesc în el.

Observaţia astfel făcută în privinţa realităţilor sociologice nu e un caz propriu sociologiei. Aceeaşi observaţie se poate face pentru toate celelalte ştiinţe. Să le luăm de-a rîndul şi vom ajunge la cocluziunea unei ierarhii între ştiinţe, asupra căreia nu vom insista de altfel decît mai tîrziu. În orice realitate fizică se găsesc date matematice: numărătoarea aritmetică se aplică în mod necesar unor asemenea realităţi, care, totodată, au forme geometrice, dar realitatea fizică nu consistă numai în asemenea date matematice şi nu se poate reduce la ele. Tot astfel organismul biologic al unei plante sau al unui animal cu toate fenomenele lui, implică realităţi fizice, deoarece el e întotdeauna ceva material; prin aceasta vom întîlni în el chiar şi date matematice, aşa cum am arătat; dar el se caracterizează prin cu totul altceva, anume prin viaţa pe care o constatăm în el din punct de vedere biologic şi care nu constituie un fenomen fizic. Fenomenele psihice, de asemenea, implică realităţi biologice, pentru că nu le putem concepe în ştiinţă cu desăvîrşire lipsite de suportul lor biologic, şi prin aceasta ele cuprind şi realităţi fizice şi matematice; dar viaţa psihică, cu natura ei imaterială, are o esenţă cu totul deosebită.

Constatarea originalităţii naturii realităţilor sociale nu implică aşadar afirmarea că aceste fenomene ar putea exista fără anume date psihologice. Existenţa în ele a acestora din urmă este din contra una din condiţiile lor de existenţă. Prin aceasta realităţile sociale trebuie să cuprindă şi elemente

biologice, fizice și matematice. E astfel ușor de observat în realitatea oricărui fenomen social că el se întemeiază pe anume realități psihologice și biologice, pentru că el presupune activități interindividuale ale unor oameni considerați ca elemente biologice înzestrate cu fenomene psihice. De asemenea, aceste activități se desfășoară în anume condiții fizice care nu pot trece neobservate deoarece ele le explică într-o anume măsură; prin aceasta realitățile sociale comportă și elemente matematice, așa cum de altfel existența statisticilor o dovedește.

18. *Realitățile sociale derivă numai din realități tot sociale: orice realitate se explică numai prin alte realități de același fel.* Dar toate aceste elemente, în primul rînd psihice, apoi biologice, fizice și matematice, deși sînt indispensabile pentru existența datelor sociale, nu le explică niciodată în întregime: fenomenele sociologiei nu sînt niciodată integral determinate prin asemenea elemente care intră în compunerea lor și nu sînt reductibile la ele.

S-a observat de mult că încercările de a explica istoria, adică evoluția socială, prin elemente fizice, anume cum a fost aceea a lui Taine prin mediul fizic și geografic, sînt neîndestulătoare; se poate face aceeași constatare pentru toate teoriile care tind a reduce realitățile sociale numai la realități biologice și chiar numai la fenomene psihice.

De aceea, atunci cînd spunem că am „explicat" un fenomen social prin date psihice, sau biologice, sau fizice, cuvîntul are un înțeles științific care nu trebuie să ne înșele. Se face abstracție de faptul că o asemenea explicație nu e suficientă: ea nu e suficientă pentru că din elementele componente de care am vorbit nu se poate deduce în totul natura realităților sociale. Ceea ce trebuie reținut este numai că acele elemente sînt simple condiții necesare pentru constituirea realităților sociale, aceste realități cuprinzîndu-le în structura lor fără a putea nici măcar exista în lipsa lor. Explicația înseamnă așadar aci arătarea unora din elementele

care prin sinteza lor compun realitățile sociale, dar aceste elemente, deși sînt indispensabile pentru existența acelor realități, nu sînt suficiente și au o natură cu totul alta decît ele: realitățile sociale sînt întotdeauna ceva cu totul nou față de elementele fizice, biologice sau psihologice fără care ele nu pot exista.

O asemenea explicație arată dar numai substructura internă a realităților sociale și nu exprimă nicidecum modul cum ele apar cauzal în timp. Un anume fenomen nu se poate deduce decît din fenomene de același fel (Comp. nr. 13. 17). O adevărată explicare cauzală a unui fenomen social gata constituit nu se poate face decît socotindu-l ca un efect tot al unui fenomen social: adevărata înlănțuire explicativă nu e decît între fenomene de aceeași natură, adică aci tot sociale. La fel, fenomenele psihice nu se pot explica decît tot prin fenomene psihice, cele biologice tot prin fenomene biologice, cele fizice tot prin fenomene fizice. Asupra acestei legi generale în explicarea fenomenelor naturii vom reveni mai tîrziu: ea ne va arăta de asemenea de ce realitățile juridice nu se pot reduce la realități ale naturii și nu se pot explica prin ele așa cum am expus în capitolul precedent.

Găsim oglindite observațiuni de acest fel și în concepția sociologului român D. Gusti. Acesta afirmă, într-adevăr, că fenomenele sociale se petrec în anume „cadre", care constituie condițiile lor, însă fără a le explica în totul, și care pot fi psihologice, biologice, fizice, sau, din punctul de vedere evolutiv, și istorice. Așa-numitele cadre constituie așadar numai condiții care influențează fenomenele sociale și nu sînt suficiente spre a le determina integral.

19. *Echivocul explicării realităților sociale prin natura omului.* Am expus în felul acesta în ce consistă faptul social, învederind specificitatea lui și arătînd că el are la bază activități interindividuale. Pentru a completa această expunere, ne rămîne a schița o discuție în jurul unei afirmări foarte des repetate în drept și sociologie. Se spune anume în mod cu-

rent că originea fenomenului social, ca și a celui juridic, s-ar afla în natura omului, care are un caracter social; se pretinde a se da în felul acesta o explicare științifică a societății și a dreptului. Ideea este veche; ea a fost pusă în circulație de Aristoteles prin afirmarea că omul e un animal social și tradiția a transmis-o pînă azi.

Trebuie să observăm de la început că o asemenea explicație printr-o simplă referire la „natura" unui fenomen care trebuie explicat este întotdeauna primejdioasă și că tocmai trebuie explicat este întotdeauna primejdioasă și că ea riscă a nu fi deloc științifică, fiind goală de înțeles; așa cum a arătat foarte bine Auguste Comte.

Credem că problema nu e bine pusă. În realitate, autorii respectivi se referă astfel la indivizii psihici și biologici. Vom vedea îndată că un individ considerat numai în realitatea lui psihică sau biologică nu este încă un individ în sensul social al cuvîntului: sensul social, precum am arătat, nu poate fi deloc același cu cel psihologic sau biologic, deoarece o realitate socială e cu totul altceva decît una psihică sau biologică. Fenomenele sociale nu apar așadar în mod necesar în istorie o dată cu omul bio-psihic și nu e deloc imposibil a concepe oameni primitivi izolați. Fenomenele sociale răsar între oameni numai în momentul în care se produce posibilitatea unor relații între oameni prin activitățile care-i influențează reciproc; prin aceasta nu mai concepem omul numai ca individ biologic sau psihologic, ci facem din el un individ în sensul social al cuvîntului.

Ceea ce este însă adevărat e numai că omul, astfel cum îl cunoaștem azi în semenii noștri, trăiește întotdeauna în societate și că însuși complexul lui psihic, așa cum îl constatăm printre noi, nu s-ar fi putut forma fără mijloacele pe care i le pune la dispoziție tradiția și mediul social în care trăiește: dacă am face abstracție de tot ceea ce societatea îi poate da spre a se forma psihologicește, omul ar semăna în multe privințe cu un simplu animal, pe care nici nu l-am putea închipui decît foarte cu greu. Formarea noastră psihică

în ceea ce are mai de seamă se datorează mijloacelor pe care societatea ni le pune la dispoziție.[7]

20. *Sociologia umană și cea animală.* Considerațiunile care preced arată ceea ce era mai important de spus despre originalitatea realităților sociale în vederea scopurilor pe care le urmărim. Să încercăm acum, prin prisma acelorași preocupări, să determinăm mai de aproape fenomenele sociale și structura lor.

Trebuie să precizăm de la început că nu înțelegem să vorbim aci de sociologia animală, ci numai de sociologia umană, anume de activitățile sociale ale unor ființe care, după terminologia tradițională, sînt libere, fiind înzestrate cu rațiune, și din care astfel fiecare se recunoaște în celelalte. Sociologia umană se deosebește, într-adevăr, de cea animală, prin această din urmă caracterizare: cea animală, presupune și ea ființe vii, care însă lucrează în mod mecanic pe baza instinctelor lor. În aceste condiții, sociologia animală trebuie considerată mai mult ca o anexă a psihologiei animale, decît propriu-zis ca o sociologie.

Sociologia animală ia astfel în considerare numai agregate de indivizi psihici și nu, propriu-zis, relații sociale, căci titularii acestor relații nu sînt socotiți că-și dau seamă de faptele lor. Asemenea agregate se regăsesc în toate științele despre natură. Așa, realitățile fizice constituie întotdeauna agregate fizice, nu numai cînd e vorba de corpuri legate între ele printr-un sistem de forțe, cum sînt de exemplu plantele, ci și atunci cînd e vorba de un corp izolat, orice corp fiind în ultimă analiză un sistem de forțe; realitățile biologice comportă în același fel agregate de organe și de organisme. În sociologie, agregatele sînt înseși grupurile sociale și în genere membrii societății, relația care le constituie avînd însă la

[7] Această constatare nu infirmă deloc afirmarea pe care am făcut-o că explicarea fenomenelor psihice se face numai prin fenomene psihice și că datele psihice constituie numai cadre ale realităților sociale. Datele sociale nu influențează fenomenele psihice decît prin repercusiunile pe care le au, tot ca fenomene psihice, în psihismele individuale.

bază activități ale unor oameni, adică ale unor ființe care pot voi liber, recunoscîndu-se reciproc unele în altele.

Vom vedea că dreptul presupune de asemenea, dar în felul lui, activități ale unor ființe libere, adică înzestrate cu rațiune.

21. *Membrii societății umane, ca oameni, nu sînt toți înzestrați în mod necesar cu rațiune liberă și conștienți de toate realitățile sociale.* S-ar putea crede, ca urmare a acestei constatări, că membrii unei societăți umane ar trebui să fie toți fără excepție ființe care, în realitatea lor psihică, sînt înzestrate cu rațiune. Aceasta ar fi însă inexact. Un fapt psihologic nu e încă un fapt sociologic și de aceea nu e determinant în sociologie.

Într-o societate umană pot să existe și membri lipsiți psihologicește de rațiune. Existența în societatea noastră a noilor născuți și a nebunilor ne-o dovedește cu prisosință. Aceste ființe lipsite de rațiune fac și ele parte din societate; avem și cu ele relații sociale; interesele noastre se întretaie cu ale lor. Este însă evident că o societate compusă numai din nebuni sau din noi născuți nu ar mai purta numele de societate. În orice societate umană trebuie să existe un număr de membri care să posede ca oameni o rațiune liberă și normală. Relațiile sociale care se stabilesc între aceștia prin activități conștiente de scopurile urmărite se întind și asupra celorlalți, prin mijlocirea jocului de interese.

De altfel, nu sîntem conștienți de toate realitățile sociale și nici chiar de toate relațiile sociale care ne privesc direct și imediat; multe din ele se nasc și se dezvoltă chiar fără știrea și fără colaborarea voluntară a unui mare număr din indivizii care formează societatea.

În fine, nu se poate contesta că sînt membri ai societății nu numai indivizi oameni, ci și așa-numitele complexe sau grupuri sociale care intră în compoziția societății respective. Dar asemenea grupuri nu au, ca atare și din punctul de vedere psihologic, voință și rațiune. Numai indivizii oameni posedă o conștiință și o voință psihologică, inclusiv facultatea de a raționa sub forma unei activități psihologice. E absurd a ne închipui că o instituție sau o grupare socială are, ca entitate socială și spre deosebire de indivizii care o compun, asemenea facultăți psihologice.

Zicem, cu toate acestea, că, din punctul de vedere sociologic, toți membrii societății fără excepție voiesc în mod liber activitățile lor. O putem afirma pentru că aceste activități, întrucît sînt privite ca sociale, nu sînt niciodată considerate ca pur mecanice, fiind întotdeauna atribuite unor subiecte zise libere; dar cuvîntul de libertate, ca și cel de voință, prinde în realitatea sociologică un înțeles cu totul deosebit de acela pe care-l are în realitatea psihologică și care e în legătură cu deosebirea de esență care există între aceste două feluri ireductibile de realități. Tot asemenea se numesc conștiente toate activitățile sociale, deși ele nu sînt conștiente ca activități psihologice, dar dăm atunci și acestui cuvînt un înțeles special sociologic.

Constatarea că pot fi membri ai societății și ființe lipsite de rațiune și conștiință psihică și că multe activități sociale sînt chiar psihologicește inconștiente are o deosebită importanță pentru drept, fiindcă ea e în legătură cu faptul, pe care-l vom studia, că dreptul nostru recunoaște asemenea membri ai societății ca persoane atribuindu-le drepturi și obligații, după cum el recunoaște ca activități juridice și activități sociale inconștiente (de ex. în cazurile de responsabilitate care naște fără ca persoanele să-și fi asumat cu intenție anume obligații etc.).

22. *Sensul activităților sociale: scopuri individuale și scopuri sociale.* La baza oricărei realități sociale sînt astfel activități sociale. Să cercetăm mai de aproape în ce consistă ele.

Atunci cînd o activitate socială e psihologicește conștientă, autorul ei urmărește un scop pe care și-l propune, pe care caută a-l realiza prin mijlocirea unor forțe sociale și care reprezintă ceea ce numim un interes al lui. Chiar și activită-

țile inconștiente, întrucît sînt sociale, urmăresc asemenea scopuri, căci atribuim autorilor lor anume interese.

Aceste scopuri de orice fel ale unuia stau în relație în orice societate cu scopurile urmărite de alții. Se nasc astfel interese fie comune, fie divergente. Aceste interese însă, luate global într-o societate dată, trebuie să aibă o oarecare convergență generală și deviațiile trebuie să fie relativ reduse, pentru că, altfel, societatea nu mai formează un tot și ea se destramă.

Jhering, care a fost un mare sociolog al dreptului, a arătat în mod deosebit de sugestiv, în opera lui *Zweck im Recht*, cum din scopurile individuale se desprind cele obiective și generale, pe care le numim sociale.

Toate activitățile sociale se împletesc așadar într-o vastă rețea unitară și relativ ordonată, care se întinde prin scopurile și interesele urmărite, asupra tuturor membrilor societății. De altfel, tocmai din cauza acestor scopuri și interese devenite realități sociale, noi numim conștiente din punctul de vedere sociologic toate activitățile sociale și le atribuim pe toate unor subiecte sociale libere.

23. *Substructura realităților sociale: aspirațiile sociale.* Iată dar cum realitățile sociale se desprind din activități individuale. Activitățile individuale sînt uneori conștiente psihologic, de cele mai multe ori însă nu; aceste activități, chiar atunci cînd sînt conștiente de sine, nu sînt bine cunoscute decît foarte greu sub adevăratul lor aspect social. Sociologia are tocmai ca obiect de a arăta fizionomia specială pe care o au realitățile și activitățile propriu-zis sociale, descriindu-le și arătînd legăturile lor cauzale.

Ceea ce ne apare la prima vedere în societate sînt anume obiecte materiale, cu aspect palpabil, care au un sens social. Astfel sînt, spre exemplu, în mod tipic, insemnele, steagurile, uniformele, ca semne ale unor sentimente și aspirații ale unui grup; tot astfel sînt în realitate și monezile sub toate formele lor, clădirile, instalațiile și instrumentele destinate unei folosințe colective și considerate ca atare, inscripțiile și

documentele în care se consemnează anume idei în legătură cu activitățile sociale etc. Toate aceste lucruri, în materialitatea lor, nu reprezintă nimic social. Sensul însă care se leagă de ele este social. Orice obiect material și chiar, în același fel, orice manifestare psihică pot fi astfel privite prin prisma socială. Un lucru poate fi considerat și în legătură cu activitățile sociale ale oamenilor, spre exemplu ca obiect de proprietate; tot astfel sentimentele sau tendințele cuiva pot fi privite nu numai ca simple fenomene psihologice, dar și în legătură cu scopurile și interesele urmărite în societate. Toate elementele fizice de acest fel, întrucît au astfel un înțeles social, au și fost denumite de unii sociologi „simboluri" sociale; aceeași denumire se poate da și tuturor manifestărilor psihice, întrucît sînt luate în considerare în sociologie.

Înțelesul social al acestor elemente fizice sau psihice este datorat unor anume tendințe și aspirații spre acțiune în societate, reprezentînd idealuri dinamice supraindividuale și constituind valorile zise sociale: aceste aspirații, sub forma unor mentalități socializate, formează stratul profund al realităților sociale. Sociologii au arătat că, în ultimă analiză, realitatea sociologică se reduce la asemenea valori[8].

Se poate afirma, contrariu tezelor materialismului istoric, că aceste valori culminează în idealuri sociale de moralitate și justiție, care dau tuturor celorlalte direcțiunea lor.

Descoperim astfel la baza tuturor realităților sociale anume aspirații socializate. Dar cuvîntul aspirație nu trebuie să ne înșele, așa cum am mai arătat (v. nr. 16). Noi nu putem recunoaște o aspirație ca atare decît numai în conștiințele noastre psihice individuale, pe cînd, ca realitate socială, ea este desigur altceva, căci nu are un caracter psihologic. Toate aspirațiile și idealurile sociale și deci și valorile de acest fel, oricare ar fi ele și de orice natură ar fi, întrucît sînt considerate ca realități sociale, pornesc la bază din activități în so-

---

[8] A se vedea, spre exemplu, Bouglé, *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922.

cietate și au un „sens“ numai prin aceste ativități sociale la care se raportă și care nu sînt simple activități psihologice. Asemenea realități sociale sînt prin urmare reductibile, în ultimă analiză, la activități cu caracter specific social.

24. *Pozitivarea socială.* Trebuie să învederăm aci fenomenul numit al „pozitivării“ sociale, arătînd deosebirea între ceea ce numim valori sociale și credințele care aparțin psihismelor individuale.

Acele valori există de-sine-stătătoare ca realități sociale, dar ele se repercutează sub anumite forme în conștiințele individuale și atunci apar ca realități psihice. Cunoștințele, mentalitatea, credințele, tendințele, aspirațiunile, idealurile, întrucît sînt concepute de conștiințele individuale sînt însă de altă natură decît valorile sociale respective. Credințele și idealurile ca realități sociale se impun prin realitatea lor proprie conștiințelor individuale, exercitînd cîteodată asupra lor presiuni foarte puternice; nimeni, trăind într-o societate, nu poate să înfrunte fără riscuri aceea ce așa-numita conștiință a acelei societăți impune: reacțiunea socială merge uneori pînă la exercitarea unor constrîngeri materiale asupra indivizilor recalcitranți și chiar pînă la excluderea lor sub diferite forme din viața socială.

Reprezentările, credințele, idealurile care, în calitate de realități sociale, se „impun“ astfel în activitățile sociale, se numesc socialmente „pozitive“. Ele iau această denumire pentru că sînt realități sociale pe care știința pozitivă le poate, într-adevăr, constata ca atare în natură.

În acest sens există în conștiința socială anume noțiuni morale și juridice „pozitivate“, care constituie în fiecare grup, prin așa-zisa lui conștiință socială, morala și dreptul lui pozitiv. Dar această pozitivare are grade deosebite de intensitate. Așa-numita opinie publică e numai o manifestare, mai mult sau mai puțin intensă, care are la bază o conștiință socialmente pozitivată. Dreptul formulat de stat prin lege nu reprezintă prin el însuși decît numai simple directive în această privință; el nu se poate impune decît pe baza credin-

țelor pozitivate ale societății respective și tot asemenea nu se aplică decît prin mijlocirea lor, prinzînd prin această aplicare un aspect specific, deosebit de cele mai multe ori de sensul strict al formulelor legale, pe care, după cum vom vedea, le precizează și cărora le dă o direcțiune proprie.

Tot astfel există, așa cum a indicat și Lalande, chiar cunoștințe teoretice socialmente pozitivate: fiecare societate posedă, în legătură cu aspirațiile sale, un anume fel de a cunoaște realitățile naturale ale lumii, o anume „mentalitate“, prin noțiuni științifice colective foarte numeroase despre lucruri, pe care manifestările individuale nu le pot nesocoti fără riscuri uneori foarte grave. Un om care ar manifesta anume concepții originale, chiar numai teoretice, în prea mare opoziție cu acelea ale grupului social în care trăiește se singularizează și își poate face viața imposibilă: Galileu a suferit și mulți au fost chiar arși pe rug pentru că au înfruntat asemenea credințe sociale pozitive.

În orice caz însă toate aceste elemente pozitivate ale conștiinței sociale se leagă între ele într-un tot unitar și au un sens numai prin activitățile sociale spre care conștiința socială se îndreaptă, tinzînd a le combina în mod foarte complicat între ele în vederea realizării unor anume idealuri sociale.

25. *Complexitatea și interdependența activităților sociale.* Vorbind astfel de activitățile sociale trebuie să arătăm de asemenea în ce sens ele sînt de o extraordinară complexitate. Fiecare este într-adevăr influențată, într-o măsură mai mult sau mai puțin largă, de toate celelalte care se produc în societate.

Ne aflăm aci în fața unui fapt, care, sub una din fețele lui, a fost pus în lumină de mult sub numele de solidaritate socială și care a fost admirabil studiat în unele privințe de Durkheim în celebra lui lucrare *De la division du travail social.*

Și aci, ca în alte privințe, realitățile studiate de diferitele științe se aseamănă între ele. În fizică, s-a conceput de mult

ceea ce s-a numit „universul", ca un tot care cuprinde toate realitățile fizice; în el nimic nu se poate petrece fără a fi într-o oarecare măsură influențat de fiecare din celelalte fenomene, oricît de depărtate ar fi în trecut sau în spațiu, și fără a provoca de asemenea efecte, fie chiar infinitezimal de mici, în toate regiunile universului și în tot viitorul: acesta e un postulat de la care fizica nu se poate îndepărta. Rolul astfel jucat de ideea univers în fizică este același ca și acel al ideii de organism biologic în biologie și de organism psihic sau psihism în psihologie: nimic nu se petrece în aceste organisme fără ca fiecare element să nu sufere o influență din partea tuturor celorlalte.

Ideea de societate este în realitate în sociologie ceea ce ideea de univers este în fizică și aceea de organism în biologie și psihologie[9].

A considera așadar fenomenele sociale în mod izolat este a trunchia realitatea lor. Ele se leagă, din contra, între ele, prin natura lor, într-un tot unitar, și nu se explică integral decît fiecare prin toate celelalte. În fiecare din ele aflăm concentrate ca într-un microcosm toate relațiile din societatea respectivă. O cunoștință desăvîrșită a fiecăreia din ele este astfel indefinit de complexă și ele împărtășesc în această privință soarta tuturor celorlalte feluri de fenomene din natură.

Iată de ce, pe de o parte, fiecare membru al unei societăți, în oricare din aspectele lui l-am considera în această calitate a lui, se explică deplin numai prin totalitatea relațiilor societății din care face parte. Solidaritatea socială, departe de a fi un simplu cuvînt, exprimă o profundă realitate, fiecare din noi reprezentînd, din punctul de vedere social, un complex de relații sociale: fiecare membru al societății, și deci și fiecare din noi, e în „funcție" de societate și de totalitatea grupurilor din care face parte.

---

9 În matematică același rol e jucat de ideile combinate de spațiu și de timp.

Pe de altă parte, nimic nu se poate petrece într-o societate, fără ca influențele faptului împlinit să nu se repercuteze, într-o măsură mai mult sau mai puțin puternică, asupra tuturor relațiilor din acea societate. De aceea, atunci cînd, printr-o reformă socială, se introduce o instituție nouă, ea nu trebuie să fie privită în mod izolat și numai în ea însăși, reformatorii avînd întotdeauna îndatorirea de a fi atenți la dezorganizarea pe care noua așezare o poate produce în alte domenii, de multe ori la prima vedere foarte depărtate. Această prudență e caracteristica acelui conservatorism înțelept care e legat de orice progres sănătos, dar care nu exclude în principiu în nici un fel inițiativele, chiar cele mai îndrăznețe, atunci cînd ele sînt necesare.

Din nefericire, posibilitățile cunoștințelor noastre sînt mărginite și de aceea metoda consistă la început în a considera fiecare obiect de cunoștință ca izolat, și a nu-l lega de celelalte decît în urmă, în măsura progreselor făcute: se începe astfel în mod analitic cu simplul, care nu e decît rezultatul unei operații artificiale, spre a se face apoi o recompunere sintetică, tinzîndu-se la o recombinare completă și definitivă care ar reprezenta adevărul absolut: dar adevărul absolut este un simplu ideal, etern intangibil, și astfel cunoștințele noastre procedează, în progresul lor nelimitat, numai prin aproximații succesive. Tot asemenea și în sociologie sîntem nevoiți a izola mai întîi fenomenele sociale pentru a încerca să integrăm apoi în mod progresiv constatările făcute în realitatea lor deplină, fără însă a putea ajunge la o cunoștință a lor decît prin aproximații succesive. Considerînd în mod individual un fenomen social, nu am atins prin urmare adevărata lui realitate: trebuie din contră să nu uităm niciodată că o cunoștință a realităților sociale nu se obține decît prin legarea lor unele de altele.

Această observațiune va contribui a explica iluziile juriștilor care, considerînd anume activități ale oamenilor izolați, își închipuie că le-au dat o explicare juridică deplină

și uită că drepturile și obligațiunile fiecare în parte nu pot avea ființă decît prin complexul lor, reprezentat de comunitatea societății respective.

26. *Subiectele sociale.* Am arătat astfel cum realitățile sociale se întemeiază pe activități sociale considerate ca libere în sens sociologic și cît sînt de complexe.

Spre a ajunge la o deplină înțelegere a naturii activităților sociale și a sensului libertății lor trebuie să dăm însă o serie de explicațiuni asupra lor în legătură și cu subiectele care le produc.

Activitățile sînt considerate în sociologie numai ca realități naturale care se desfășoară între membri societății, constituind obiectul unor simple constatări, ca în toate celelalte științe despre natură, și nu a unor aprecieri aprobatoare sau dezaprobatoare, ca în etică. Și în etică pornim de la constatarea unor activități libere, dar nu în scopul de a le descrie și explica prin cauzele lor, ci în acela de a emite justificări prin obligații și drepturi (v. nr. 9). De aci urmează că sociologia nu privește activitățile sociale prin prisma libertății subiectelor lor și că subiectele ele însele se constată în sociologie ca realități obiective naturale, spre a fi numai cunoscute prin descrieri și explicate prin relații cauzale; în etică, din contra, subiectele sînt considerate la lumina ideii de libertate rațională și de aceea ele și au numele de persoane: în sociologie, întocmai ca și în psihologie și în biologie, studiem subiectele ca obiecte, pe cînd în etică, adică în morală și în drept, e vorba de subiecte considerate ca subiecte. De aceea se zice că în sociologie cunoștința este *a parte objecti*, pe cînd în etică ea este *a parte subjecti.*

27. *Membrii societății: individul și grupul.* Asemenea subiecte sociale nu sînt, cum s-ar părea la prima vedere, numai grupurile sociale, care se mai numesc unități sociale, ci și indivizii considerați ca membri ai societății; trebuie anume să observăm aci că termenul „individ" are mai multe sensuri care pot duce la neînțelegeri.

Individul psihologic este cu totul altceva decît cel social. Tot asemenea există o deosebire esențială și între individul biologic și cel psihologic. Într-adevăr, organismul material biologic al fiecărui animal sau vegetal este ceea ce se poate numi un individ biologic; este însă deosebit de psihismul fiecărui om sau animal, care constituie la rîndul lui o individualitate, dar cu caractere cu totul deosebite. În sociologie considerăm individul în toată complexitatea lui, îl cuprindem și din punct de vedere biologic și din punct de vedere psihologic, căci el se manifestă și prin fapte materiale și prin activități psihice în relațiile lui sociale; dar el e încă privit în sociologie în cu totul alt fel, fiind evident, precum am văzut (v. nr. 17), că și manifestările lui materiale, organice și psihologice sînt luate în considerare, însă numai prin prisma punctului de vedere special sociologic, care cuprinde acele manifestări, le depășește și reprezintă o realitate ireductibilă la ele. Cu alte cuvinte un individ, ca un individ social, nu este deloc același lucru psihologic sau ca un individ biologic.

În înțelesul specific social, indivizii sînt membrii ai societății, întocmai ca și grupurile sociale. Fenomenele sociale presupun și indivizi și grupuri pe care ei le compun; indivizi fără grupuri nu se pot concepe în sociologie și nici grupuri fără indivizi. Din punctul de vedere sociologic, individul și grupul reprezintă astfel oarecum cei doi poli ai aceleiași relații, fiind într-un raport de reciprocitate complementară, adică de corelație. Sociologia privește astfel individul prin prisma grupului, după cum ea trebuie să privească și grupul prin prisma indivizilor.

Această necesitate nu e de altfel nici ea specifică sociologiei. O găsim în oricare altă știință. Astfel, spre exemplu, în fizică nu ne putem închipui o anume realitate decît ca fiind parte componentă dintr-o altă realitate; tot astfel în biologie sau în psihologie orice element dat face parte în mod necesar dintr-un element mai complex care îl cuprinde;

chiar și în matematică, orice element spațial face parte dintr-un complex spațial mai întins și tot așa orice număr face parte dintr-o anume serie de numere.

Sociologii care, ca Léon Duguit și în mare parte ca Jhering, reduc societatea la indivizi greșesc prin urmare în același fel ca și acei care cred că ea se reduce numai la grupuri; acești din urmă teoreticieni au dreptate numai în sensul că indivizii nu trebuie priviți în sociologie numai ca simpli indivizi psihologici sau biologici. De aceea, un individualism social exagerat este o eroare tot așa de mare ca și un socialism exclusiv; vom vedea că aceeași observație e adevărată și în drept.

28. *Ideea de subiect e derivată în experiență din activitățile sociale constatate; o exigență similară a minții se impune în toate științele.* Membri ai societății sînt așadar atît indivizii sociali cît și multiplele grupuri, extrem de variate și întretăiate, care se mai numesc și unități sociale. Trebuie însă să observăm că ideea aceasta de membru al societății nu e ideea originară pe care ne-o dă direct experiența socială, ci ea e din contra derivată.

Ceea ce experiența ne propune nu sînt de-a dreptul grupuri și nici indivizi sociali, ci numai „activități" concrete (Max Weber), pe care le privim, printr-o primă elaborare, ca activități sociale și din care în cele din urmă construim ideea de membru al societății. Printr-o operație necesară a minții, ori de cîte ori *constatăm* o activitate socială sîntem conduși a o *atribui* unui subiect care o produce, dar pe care nu îl cunoaștem în alt fel. După ce ajungem a-l concepe printr-o pură operație a minții, sociologia îl privește ca realitate naturală, adică un obiect de descris și de explicat prin relații cauzale, și el nu este altceva decît ceea ce numim apoi un membru al societății, adică fie un individ, fie un grup.

Această operație prin care „construim" pe membrii societății ar putea să apară la prima vedere surprinzătoare, mai ales că în cunoștința vulgară, avem impresia că noi constatăm de-a dreptul ca realități indivizii și grupurile. În fapt

însă, nicăieri și în nici o știință nu prindem astfel direct realitățile respective, ci tot asemenea numai prin intermediul elaborării raționale a unor activități care constituie primele și singurele date într-adevăr percepute. Vom cerceta mai de aproape mai tîrziu această exigență a oricărei cunoașteri, precum și semnificația ei, care e foarte importantă pentru drept. Pentru moment, ca lămurire preliminară, să luăm ca exemplu fizica: fizicianul constată în experiență numai activități fizice, pe care le numește fenomene, și le atribuie unor lucruri, pe care le socotește subiecte active, dar care nu sînt în nimic cunoscute prin simțuri; așa ideile de forță, de electricitate, de lumină, de gravitate etc. și chiar corpurile fizice ca atare nu sînt decît construcții obținute în urma observării unor anume activități pe care le atribuim, lor, socotind în felul acesta prin rațiune entitățile respective ca realități care le produc; ele nu sînt cunoscute, cum am mai arătat (v. nr. 16), prin nimic altceva decît numai prin activitățile lor, acestea fiind ceea ce constatăm în primul rînd în experiență: nu știm nimic sensibil despre ele în afară de manifestările lor care reprezintă, toate, activitățile lor așa cum apar simțurile noastre. Fiecare fel de știință constată de asemenea mai întîi activități specifice ei: după cum fizica pornește de la perceperea unor activități fizice spre a construi apoi realitățile ei, tot astfel biologia pleacă de la constatarea unor activități biologice ajungînd a concepe organisme biologice și organe ale lor, psihologia începe cu cunoașterea unor activități psihice spre a-și forma ideea unor psihisme și a unor realități sau date psihice cuprinse în ele. Procesul cunoașterii este același chiar și în matematică; spre exemplu atunci cînd constatăm că două unindu-se cu trei produce cinci, sîntem în fața unei activități specific matematice a numerelor, care ne servește a construi numerele, neștiind altceva despre acestea din urmă decît numai asemenea manifestări ale lor.

E vorba așadar de o exigență necesară, superioară și universală a cunoașterii; ea consistă în faptul că mintea, spre a cunoaște ceva, trebuie să unifice după anumite norme activi-

tățile constatate și, spre a le unifica, e nevoită să grupeze conținutul experienței în jurul unor date pe care le numim „realități" și care constituie numai centre ideale de convergență a activităților constatate.

O dată însă ce această construcție logică s-a efectuat, încorporăm realitățile astfel construite în experiența însăși, în care aflăm atunci nu numai activitățile ci și realitățile respective; avem astfel iluzia că realitățile, care sînt în ultimă analiză construite, reprezintă datele originare ale experienței: așa s-au născut în mintea omenească credințele înșelătoare ale așa-zisei „ontologii" dogmatice, care își închipuie că există anume entități înaintea oricăror activități și relații.

Nu e deci de mirare că aceeași exigență a minții se realizează și în sociologie. Aci, de asemenea, după ce constatăm activități sociale, le atribuim unor entități ontologice pe care le construim cu mintea și pe care le numim indivizi și grupuri sociale, afirmînd că acești indivizi și aceste grupuri produc acele activități.

Vom vedea că trebuie să se recunoască și în drept același procedeu de construcție rațională și că trebuie să deosebim activitățile juridice constatate de realitățile secific juridice care le produc ca subiecte și pe care le atribuim acestor entități construite, numite persoane: atît numai că dreptul, precum am arătat mai sus (v. nr. 9–12), reține aceste subiecte ca adevărate subiecte, cărora le recunoaște pentru activitățile lor o responsabilitate prin prisma drepturilor și obligațiilor lor, și nu, cum face sociologia, numai ca simple obiecte, care trebuie numai descrise și explicate prin nexul lor cauzal.

29. *Ideea de societate; condițiile apriori ale cunoștinței sociologice.* Structura cunoștinței sociale se formează deci începînd cu constatarea unor activități privite din punctul de vedere social și ajungînd apoi, printr-o elaborare rațională, la conceperea a ceea ce numim membri ai societății, indivizi sau grupuri sociale. Dar această elaborare nu se o-

prește aci, ci ea culminează într-o altă idee, aceea de „societate".

Grupurile sociale sînt, într-adevăr, extrem de numeroase, combinîndu-se și întretăindu-se între ele și noi înțelegem că ele formează astfel o societate, fiecare individ sau grup social fiind un membru al ei.

Ideea de societate joacă în realitate în sociologie același rol pe care ideea de univers îl joacă în fizică (v. nr. 25), pentru că ea cuprinde într-un singur tot toate fenomenele și realitățile sociale posibile.

Societatea nu mai e în acest sens, un concept închis, adică referitor la anume grupuri individual determinate, ci reprezintă o idee deschisă, conform căreia membrii se pot schimba; ei pot fi alții fără ca societatea să se schimbe cu ei: ea rămîne din contră aceeași.

Cu acest înțeles ideea de societate se întinde la orice grupare socială posibilă: orice grupare reală de acest fel, întrucît poate fi pusă în relație cu alta, face parte din societate. Ideea de societate are atunci un caracter universal, îmbrățișînd toate grupurile sociale reale, cele existente și posibile, cele trecute, prezente și viitoare.

Societatea reprezintă, sub această din urmă față a ei, prin care ea se deosebește de un anume grup real social, ceea ce Kant a numit-o „idee" în înțelesul propriu al cuvîntului și nu o simplă „noțiune". Ideea de societate, cuprinzînd membri și activități sociale ale lor, constituie atunci o schemă rațională *apriori* și este o condiție a oricărei cunoștințe experimentale sociale, iar nu un produs al experienței. Prin ea ajungem a deosebi ceea ce e social de ceea ce nu are această natură; ea caracterizează cunoștința sociologică.

În cadrele ideii de societate, ajungem anume a opune în mod necesar o ființă rațională alteia, legîndu-le între ele prin relații sociale, întocmai cum și în fizică de exemplu existența însăși a unui corp fizic presupune altele cu care e în contact și în relații fizice în cadrele universului.

Într-adevăr, pentru ca un grup social, oricare, să existe, nu e de-ajuns ca membrii lui să fie oarecum juxtapuşi sau să aibă orice fel de relaţii între ei. Trebuie anume, în ultimă analiză, ca fiecare să se recunoască pe sine în ceilalţi, văzînd în aceştia fiinţe la fel cu sine. Eul individual se dedublează astfel şi se multiplică, prin însuşi faptul că se gîndeşte şi numai prin acest fapt. Dedublarea de sine a fiinţelor raţionale caracterizează în realitate socialul, fiind condiţia originară şi fundamentală a oricărei realităţi sociale. Ea se realizează prin acea necesitate superioară a minţii pe baza căreia nu putem gîndi absolut nimic fără a pune obiectul gîndit în contrast adică în relaţii cu alte obiecte la fel: această necesitate constituie principiul aşa-zis de alteritate, a cărui însemnătate a fost pomenită de Fichte; societatea e gîndită de noi prin aplicarea la membrii societăţii a acestui principiu, care poate lua atunci numele de alteritate socială: nu putem concepe un membru al societăţii fără ca, în mod necesar, să-l punem prin acelaşi act de gîndire în contrast şi prin urmare în relaţii cu alţi membri sociali. Dacă această condiţie nu e îndeplinită, relaţiunile sociale nu apar, ele nu există şi nu pot fi recunoscute ca atare.

De aceea se întîmplă în fapt că membrii unui grup, ori de cîte ori nu recunosc pe cineva ca fiind similar lor, îl consideră străin de grupul respectiv, printr-un sentiment de excluziune care poate merge foarte departe, refuzînd nu numai orice apropiere faţă de un asemenea străin, dar chiar orice participare la folosul intereselor comune: se explică în felul acesta exclusivismul care se constată atît de des în fapt din partea oricărui grup primitiv faţă de toţi cei care nu fac parte din el, acel exclusivism fiind cu atît mai accentuat cu cît e mai mare diferenţa de mentalitate şi idealuri între grupul respectiv şi cel din care străinul face parte.

Prin ideea de societate şi numai prin ea, mintea noastră ajunge astfel a construi ideea unor membri ai societăţii, iar aceştia sînt concepuţi ca legaţi între ei prin activităţi care se petrec în timp şi în spaţiu şi pe care le privim ca determinîndu-se cauzal unele pe altele.

Vom vedea că şi în drept va trebui să recunoaştem existenţa unei societăţi juridice, dar că această societate trebuie înţeleasă şi acolo ca deosebită de cea de fapt şi că membrii ei nu se pot confunda cu membrii acesteia din urmă; îi concepem tot asemenea şi acolo prin activităţi, dar nu prin activităţi sociale, ci prin activităţi propriu-zis juridice; ei apar şi acolo legaţi între ei prin aceste activităţi, dar le considerăm ca libere şi nu ca determinate cauzal între ele.

Putem astfel afirma, în concluzie, că orice cunoştinţă socială presupune *apriori* şi implicit anume condiţii ale existenţei ei logice. Între aceste condiţii impuse de ideea însăşi de societate sînt mai întîi *spaţiul* şi *timpul*, căci toate realităţile sociale sînt în spaţiu şi timp, dar spaţiul şi timpul sînt presupuse de experienţa socială şi nu sînt produse ale ei, pentru că nu ne putem închipui nici măcar posibilitatea de principiu a unor realităţi sociale care să nu fie în spaţiu şi timp. O a doua condiţie de acelaşi fel este existenţa de principiu a unor *relaţii* sociale de un anume fel, în special cauzale, datorate unor activităţi prin care concepem realităţile substanţiale pe care le numim membri ai societăţii. O a treia şi ultimă condiţie de acelaşi fel este însăşi *ideea de societate*, pe care trebuie să o concepem în prealabil pentru a putea vorbi de realităţi sociale şi care cuprinde în sine posibilitatea unor relaţii între membrii sociali în spaţiu şi timp.

Graţie acestor condiţii putem recunoaşte prin „activităţi sociale“ date existenţa reală a unor „membri ai societăţii“ precum şi „calităţile, proprietăţile sau stările“ pe care ei le înfăţişează în fiecare moment şi în fiecare loc.

Prin aceste consideraţiuni am arătat pe scurt condiţiile de constituire ale cunoştinţei în sociologie, adică ceea ce se numeşte epistemologia acestei ştiinţe. Am atins în felul acesta una din cele mai grele probleme, denumită de Kant transcedentală, care e generală pentru toate ştiinţele şi asupra căreia va trebui să revenim în partea din urmă a lucrării

de față, spre a o face deplin înțeleasă și a-i arăta toată importanța.

30. *Sociologia și științele sociale.* Credem că este inutil a insista prea mult, în sfîrșit, asupra faptului că sociologia poate privi la rîndul ei din mai multe puncte de vedere deosebite fenomene care-i formează obiectul. Astfel s-au format așa-zisele științe sociale, printre care trebuie să numărăm între altele economia politică sau sociologia economică și sociologia juridică. Sociologia, ca știință de ansamblu, și pentru a putea cunoaște pe deplin fenomenele ei, va trebui să lege la un loc între ele toate aceste aspecte posibile deosebite: în acest înțeles ea este sinteză tuturor științelor sociale particulare. A studia un fenomen social numai printr-o latură a lui, spre exemplu prin cea economică, este a renunța de a-l cunoaște în întregimea lui vie ca atare.

Aceeași observație se poate face și în celelalte științe. Spre a lua ca exemplu fizica, este notoriu că această știință cuprinde o serie de ramuri deosebite, în care studiază pe rînd fenomenele fizice numai din cîte un anume punct de vedere. Dar fiecare din aceste ramuri în parte nu exprimă fenomenul fizic în totalitatea lui; a-l cerceta, spre exemplu, numai din punctul de vedere al manifestărilor lui calorice, făcînd abstracție de mecanică și de gravitație, de electricitate, de lumină etc. este a nu-l prinde în realitatea lui deplină de fenomen fizic. De aceea, fizica tinde a lega toate aceste manifestări laolaltă, într-o sinteză cuprinzătoare și superioară, sub numele de fizică generală.

CARACTERUL SOCIAL AL DREPTULUI

După ce am arătat că orice cunoștință etică, și prin urmare și una juridică, nu are nici un înțeles decît numai prin aplicarea ei la fapte naturale, am precizat deosebirea dintre faptele sociale și celelalte fapte naturale. Dorim a explica acum că dreptul se aplică în mod direct și exclusiv nu-

mai faptelor sociale, expunînd și modalitățile acestei aplicări: celelalte feluri de realități, cum sînt cele psihice, cele biologice, cele fizice etc., nu interesează dreptul decît numai prin intermediul celor sociale.

31. *Enunțarea problemei: dreptul se aplică activităților sociale.* Afirmația că dreptul se aplică activităților sociale a devenit oarecum curentă. Dar ea va trebui precizată pentru că nu implică încă noțiunea că dreptul se aplică numai activităților sociale.

Problema are o deosebită însemnătate. În drept se vorbește necontenit de anume realități în special psihologice, ca și cum cunoștința juridică s-ar referi în mod direct și imediat la ele. Foarte multe din explicațiile date în drept par astfel a se întemeia pe realități de altă natură decît cele sociale.

În materia proprietății și în genere a drepturilor reale, se consideră astfel deseori lucrurile materiale în raporturi directe cu persoanele. În materia obligațiilor se face apel la noțiuni ca cea de voință: se vorbește de voința părților în contracte, de libertate ca o condiție a actelor noastre juridice etc., ca și cînd voința și libertatea ar avea aci sensul unor realități psihologice. Ideea însăși de personalitate juridică se explică în drept de teoriile așa-zise realiste, cum sînt cele numite ale ficțiunii și ale negațiunii, ca și cum această personalitate s-ar reduce la realitatea noastră psihologică sau biologică de indivizi fizici oameni. Legea este tot astfel de obicei înțeleasă mai mult ca o simplă emanațiune a voinței legiuitorului, considerat ca ființă psihologică. Autoritatea publică este întemeiată de autori ca Duguit pe voința psihologică a unor guvernanți. În dreptul internațional, în fine, ca și în dreptul public intern, se încearcă uneori a se explica dreptul fie prin mediul fizic, fie prin fenomene biologice, fie numai prin voința psihologică a conducătorilor popoarelor. Teoria școalei clasice a dreptului natural fundează dreptul de cele mai multe ori pe natura omului ca ființă bio-psihică individuală. Naturalismul obiectiv vrea uneori să-l

explice prin realități geofizice, prin fenomene biologice sau prin fenomene psihologice.

Toate aceste concepțiuni sînt, credem, inexacte, pentru că ele trec cu vederea faptul că dreptul se aplică numai relațiilor sociale.

32. *Ubi jus ibi societas.* Într-adevăr, orice afirmație cu sens juridic înseamnă numai că o anume persoană are drepturi sau obligații față de altele. Aceste drepturi și obligații se referă la activități sociale între oameni: fără asemenea activități sociale pe care le permit, le interzic sau le impun, drepturile și obligațiile nici nu mai pot fi concepute: sîntem în afara cadrelor dreptului.

Dacă ne-am închipui că în tot universul nu ar exista și nu ar fi existat niciodată decît o singură ființă, un singur om față de care nu ar fi nici o altă ființă cu care ar fi putut avea sau ar avea vreo relație, este evident că nici o noțiune juridică nu i s-ar putea aplica; acel om nu ar avea drepturi sau obligații față de nimeni, căci nu ar avea față de cine să le aibă, și ar fi, prin activitatea lui, numai în relații naturale cu fenomenele naturii. Această constatare învederează că nu poate exista drept decît numai acolo unde sînt relații sociale: *ubi jus, ibi societas.*

În realitate, atunci cînd gîndim un subiect juridic, îl concepem chiar prin aceasta întotdeauna ca fiind în relații juridice cu altul pe care-l gîndim în mod implicit în același timp. Mintea noastră realizează aci în mod necesar o „dedublare" a subiectului: o facem anume prin aplicarea la drept a principiului de „alteritate" (v. nr. 29). În felul acesta și deoarece nici un alt subiect juridic nu se poate concepe la rîndul lui decît tot numai printr-o asemenea nouă dedublare, noi gîndim în mod implicit, dar întotdeauna și în mod necesar, prin faptul însuși că concepem un subiect juridic dat, un număr indefinit de alte subiecte juridice posibile care constituie societatea juridică (v. nr. 36). Această operație are însă un dublu aspect. Într-adevăr, atunci cînd, prin aplicarea principiului de alteritate în drept, concepem astfel

societatea juridică prin punerea în relații a unui subiect juridic cu alte subiecte juridice, nu putem gîndi aceste subiecte ca juridice și nu putem concepe relații juridice între ele decît numai dacă le gîndim mai întîi ca fiind existente în fapt într-un fel oarecare și deci ca avînd între ele relații sociale. Principiul *ubi societas, ibi jus* rezultă așadar din necesitatea de a aplica ideea de societate juridică, formată grație principiului de alteritate juridică, la o societate naturală de fapt, care se concepe la rîndul ei, așa cum am mai explicat (v. nr. 29) grație principiului de alteritate socială.

Pe de altă parte, mai trebuie să observăm, că, în același fel, îndată ce există relații sociale, apar și drepturi și obligații juridice referitoare la activitățile respective, căci asemenea activități, oricare ar fi ele, sînt atunci în mod necesar concepute ca fiind sau permise de drept sau interzise sau impuse de comandamente juridice. *Ubi societas, ibi jus.*

În privința aceasta trebuie observat că nu există nici un act al nostru care să nu poată fi considerat prin prisma socială a dreptului, oricît de străin ar putea părea de el la prima vedere. E o greșeală a crede că sînt unele acte ale noastre care ar fi cu desăvîrșire străine de drept. Această iluzie provine din faptul că nu toate actele noastre sînt juridic impuse sau interzise ca obligațiuni, ci că cele mai multe din ele sînt numai permise în virtutea unor drepturi ale noastre. Dar nici un act permis de drept nu poate fi considerat ca fiind străin de această disciplină: întocmai la fel, încheierea unui contract de vînzare reprezintă în drept exercițiul unei facultăți recunoscute fiecăruia de a vinde bunurile sale.

Spre a învederea acest adevăr, pe care Jhering l-a arătat de mult în mod clar, să luăm ca exemplu oricare din acele acte ale noastre care par a nu fi în legătură cu dreptul, actul de a dormi, acel de a umbla într-un anume loc sau acel de a ne hrăni cu un aliment pe care-l avem la dispoziție. Asemenea acte pot fi considerate și numai ca activități biologice, sau și numai ca activități psihice, în acest caz ele neavînd nimic a face cu dreptul. Dar ele pot fi privite și prin prisma rela-

țiilor autorilor lor cu alți membri ai societății și în acest caz apare caracterul social și juridic. Dacă spre exemplu ne gîndim la posibilitatea ca cineva să ne turbure somnul, să ne oprească de a uza de un aliment, sau să ne împiedice în mișcările noastre, simțim îndată că acest obstacol opus nouă de alții este conform sau contrariu dreptului și că, dacă el este contrariu lui, noi nu facem decît să ne folosim un drept care ne aparține.

Nimic din ceea ce poate fi pus în cadrul social, apărînd în relații sociale, nu scapă prin urmare aprecierilor dreptului și nu este indiferent dreptului.

33. *Dreptul se aplică numai activităților sociale și nu se poate concepe fără ele; relația realităților juridice cu celelalte feluri de realități.* Cunoștința juridică constituie astfel o realitate care, în toată complexitatea ei, este paralelă cu realitățile sociale și suprapusă lor dar ea nu se poate niciodată produce separat, ci se aplică întotdeauna acestor realități.

De aceea, putem gîndi realitățile sociale fără a gîndi în același timp drepturile și obligațiile juridice corespondente, dar nu putem gîndi asemenea drepturi și obligațiuni fără realitățile sociale la care ele se referă.

Trebuie să observăm că în privința aceasta dreptul este față de sociologie în exact același raport în care această din urmă știință se află față de cele care o preced în ierarhia științelor despre care am vorbit (v. nr. 17, 18). Într-adevăr, științele despre natură se rînduiesc între ele într-o ordine ierarhică precum urmează: „matematica", „fizica", „biologia", „psihologia" și „sociologia", fiecare din ele presupune pe cea imediat precedentă în această ordine și, prin intermediul ei, pe toate cele ce o preced. De aceea, realitățile sociologice nu se pot gîndi fără realități psihice care să intre în constituirea lor, după cum realitățile psihice, la rîndul lor, nu se pot concepe fără realități biologice, acestea din urmă fără realități fizice și acestea fără date matematice. Dar inversul nu e adevărat; noi putem gîndi date matematice fără realități fizice, realități fizice fără fenomene biologice, fenomene biologice fără date psihice și date psihice fără realități sociale.

Modul cum fiecare știință se întemeiază astfel pe cea precedentă în ierarhia lor se poate asemăna cu acel al etajelor unei case: nu se poate închipui un etaj superior al unei case fără cel pe care se reazimă și, prin intermediul acestuia, fără toate celelalte inferioare.

Cunoștința juridică presupune așadar realități sociale întocmai cum cunoștința acestora din urmă presupune realități psihice.

Am văzut cum cunoștința realităților sociale nu ia în considerare datele psihice decît în măsura în care acestea intră în constituirea lor proprie sub formă socială; cunoștința unor date psihice, la fel, nu privește fenomenele biologice decît întrucît acestea intră în constituirea celor biologice, cunoștința biologică reține tot numai în felul acesta fenomene fizice și cunoștința fizică date matematice (v. nr. 17 și 18). Aceasta înseamnă că fiecare din aceste științe nu reține ca atare datele științelor care o preced, ci le consideră numai în mod indirect și imediat, căci fiecare știință privește realitățile altor științe numai prin prisma realităților ei proprii. Tot astfel, cînd spunem că dreptul se aplică în mod direct și imediat realităților sociale, înțelegem să afirmăm că el ia în considerare realitățile matematice, fizice, biologice și psihologice numai prin prisma realităților sociale și numai în măsura în care ele intră în constituirea acestora din urmă, spre a le putea apoi transpune prin ele în realități juridice.

Un lucru oarecare spre exemplu, dacă e considerat ca obiect de proprietate sau de oricare alt drept real, nu poate avea înțelesul numai al unei realități materiale și nici nu înseamnă numai cunoștințele, sentimentele și tendințele pe care le avem cu ocazia lui ca simple date psihologice; dreptul de proprietate asupra unui lucru nu se poate concepe decît în relațiile sociale și anume prin drepturile și obligațiile pe care le putem avea unii față de alții în societate. Tot astfel

se întîmplă cu oricare altă realitate juridică, spre exemplu cu drepturile personale. Un drept sau o obligație nu se poate confunda nici cu lucrurile asupra cărora ele poartă, nici cu datele psihice pe care le avem cu ocazia lor. Dreptul sau obligația cuiva nu are înțeles decît în relațiile sociale cu alte persoane. De aceea nici o realitate fizică, biologică sau chiar psihică nu e privită în drept decît numai întrucît e devenită realitate socială.

Această observație are o importanță covîrșitoare pentru o adevărată înțelegere a dreptului și a noțiunilor lui fundamentale. Astfel, ideea de activitate întrucît e obiect social al dreptului prinde un alt sens ca realitate socială decît ca realitate psihologică sau biologică, în conformitate cu deosebirea esențială care există între realitățile sociologice și cele din psihologie sau sociologie. Tot astfel, activitățile sociale luate în considerare prin cunoștințele juridice nu sînt privite ca libere în sens biologic, ca aparținînd unor organisme vii, adică spontane, vegetale sau animale, și nici în sens psihologic, ca fiind ale unor psihisme spontane individuale, ci numai în sens sociologic întrucît sînt privite ca produsul unor membri ai societății; ideea de libertate prinde prin urmare și ea în sociologie, așa cum e privită prin aplicarea dreptului la activitățile sociale, un sens nou și original, deosebit de acela pe care-l are în psihologie sau în biologie: dreptul consideră numai libertatea socială și nu pe cea psihică sau biologică. Tot asemenea, noțiunile de voință și de cunoștință sau de intențiune conștientă, care au de obicei un înțeles psihologic, sînt luate ca obiect al dreptului, numai într-un sens social; nu este vorba de fenomene psihice interne, ci de fenomene sociale. Voința psihologica ca și conștiința sau intenția nu constituie singure și prin ele însele fenomene sociale și, chiar, ele lipsesc de multe ori cu desăvîrșire din unele fenomene sociale. Aceasta explică de ce dreptul nu le va lua în considerare uneori decît exclusiv numai raportîndu-se la fenomene sociale care nu sînt în legătură cu manifestările psihologice de acest fel ale oamenilor; așa se întîmplă în anume cazuri de responsabilitate precum și în actele juridice ale persoanelor care, cum sînt copiii și nebunii, asociațiile, societățile, corporațiile și fundațiile, sînt lipsite propriu-zis de voință și de intențiuni; chiar și în actele juridice voite, intervenite între persoane fizice capabile, cuvintele voință, conștiință și intenție vor prinde în drept un înțeles social altul decît cel psihologic. Teoria curentă a voinței, răspîndită între juriști printr-o tradiție venită de la romani, trebuie așadar luată într-un înțeles care să nu ducă la confuzie între social și psihologic. Tot astfel voința guvernanților, în dreptul public precum și idee de conștiință publică, au un înțeles social care este altul decît cel psihologic. Însăși ideea de persoană în drept, nu se poate explica, cum se face de obicei, prin ființa fizică sau psihologică a indivizilor oameni, ci se va întemeia pe caracterul și natura proprie a membrilor relațiilor sociale. Tot astfel se va întîmpla cu toate noțiunile dreptului.

Școala dreptului natural greșește așadar cînd încearcă a explica dreptul numai prin natura psihică a omului. Tot asemenea greșesc și toate teoriile juridice ale naturalismului obiectiv, care tind a explica dreptul numai prin realități biologice sau sociale. Greșesc în fine prin imprecizine și teoriile clasice ale dreptului care cred a putea explica integral formarea raporturilor juridice prin simple constatări psihologice.

34. *Tot ce e străin de societate e în afara dreptului.* Trebuie să reținem așadar că dreptul se aplică în mod direct și imediat realităților sociale, și numai prin intermediul lor celorlalte feluri de realități întrucît anume acestea sînt transpuse și oarecum transfigurate în cele sociale.

De aceea dreptul nu ia în considerare nimic din ceea ce nu apare în relații sociale: în afară de societate nu mai poate fi vorba de drept. Dreptul nu reglementează activitatea corpurilor fizice ca atare și nici aceea a animalelor.

Cu toate acestea dreptul a reținut deseori în istorie lucrurile și animalele, considerîndu-se ca subiecte juridice.

Aceasta a făcut-o numai în măsura în care omul a însuflețit lucrurile și animalele considerîndu-le ca membri ai societății din care făcea el însuși parte. Primitivii au însuflețit întotdeauna fenomenele naturii, punîndu-le în relații sociale cu ei; ei consideră spre exemplu trăsnetul ca autor al daunelor pe care le pricinuiește, invocîndu-i clemența sau încercînd să-l cucerească prin magie. Tot astfel regele perșilor a ordonat ca valurile mării să fie bătute cu biciul, pentru că i-au înecat corăbiile. Se citează deseori în istorie cazuri, unele chiar mai aproape de noi, anume în evul mediu, în care animalele au fost trase la răspundere, judecate în formă, condamnate și executate întocmai ca niște oameni.

Toate fenomenele acestea nu se pot explica decît prin faptul că s-au considerat anume lucruri sau animale ca făcînd și ele parte din societatea umană, printr-o asimilare cu omul, anume prin acea dedublare de sine pe care am recunoscut-o ca fiind condiția esențială a realității sociale (v. nr. 20, 29). În toate cazurile citate, mentalitatea respectivă procedează în fapt la o asemenea asimilare, incorporînd lucrurile sau animalele în relațiunile sociale dintre oameni.

Întrucît însă cineva este socotit străin de societatea umană, întrucît membrii societății nu se recunosc astfel fiecare pe sine în altul, nu mai intervine o aplicare a cunoștinței juridice (comp. nr. 29). Așa se explică între altele tendința naturală, cu atît mai accentuată cu cît mentalitatea e mai primitivă, de a socoti în afară de lege pe toți străinii. Această tendință s-a manifestat spre exemplu în antichitate prin excluderea așa-zișilor barbari de la beneficiile legii; de aci a ieșit principiul *adversus hostem aeterna auctoritas*. Tot de aci răsar și astăzi atitudinile ostile față de oricine e străin de grupul respectiv, simțămintele regionaliste, precum chiar și cele ale unui naționalism cum e acel al vrășmașilor noștri, naționalism care, în loc de a rămîne reprezentantul unuia din cele mai sfinte sentimente, cel de dreptate, supune pe străini la un regim injust fără nici un motiv întemeiat sau socotește alte națiuni ca lipsite de orice drepturi. În același fel trebuie înțeleasă și instituția sclaviei, sub formele ei primitive, în care unele ființe omenești nu erau socotite ca făcînd parte din societatea respectivă. Trebuie explicate la fel toate instituțiile care exclud anume persoane de la unele din beneficiile dreptului, atunci cînd ele nu se bazează pe o incapacitate, o nedemnitate sau un alt motiv similar.

35. *Instituțiile juridice variază în funcție de realitățile sociale.* Necesitatea aplicării cunoștinței juridice, sub toate formele ei, la relațiile sociale ne face să înțelegem de ce instituțiile juridice variază în loc și în timp în legătură cu aceste relații și de ce astfel tezele școlii dreptului natural care neagă această legătură sînt eronate.

Într-adevăr, fiecare fapt social comportă o apreciere juridică specifică. Este imposibil a aplica aceleași norme de drept la activități deosebite; fiecare contract, spre exemplu, are alte efecte după împrejurările în care a fost încheiat și după voința specială pe care părțile au înțeles să o pună în el; tot astfel un vinovat va fi condamnat deosebit după circumstanțele faptei sale.

În acest sens teza lui Raymond Saleilles a „Individualizării pedepsei" trebuie extinsă la tot dreptul și nu mărginită numai la dreptul penal; Saleilles însuși, de altfel, a arătat în altă lucrare, de acord cu Charmont, că „ceea ce nu se schimbă e faptul că există o justiție de realizat... Dar ce va fi această justiție, nimeni nu poate spune *apriori*. Totul depinde de faptele sociale cu care dreptul intră în contact: aceste fapte se schimbă, evoluează, se transformă". Tot asemenea Duguit a explicat că regula de drept a variat și va varia după formele a ceea ce el numește solidaritatea socială.

Se poate spune astfel că dreptul, în toate aspectele sale, este în mod necesar în „funcție" de faptele sociale respective, după care el se modelează și la care el se adaptează întocmai. A-l concepe în afară de faptele sociale cărora trebuie să se potrivească este o absurditate.

Iată de ce nu pot exista instituții de drept universale care să se aplice în mod necesar la toate societățile și în orice timp.

Cel mult se poate spune că dreptul pozitiv, prin caracterul lui conservator, întîrziat uneori în evoluția lui, care este mai lentă decît mișcarea faptelor sociale, și le urmează mai încet; dar în acest caz riscurile sînt mari și ele duc uneori la regres, alteori la convulsii revoluționare. Tot asemenea, dacă unele societăți au primit și aplicat la ele instituții străine, ele pot fi primejduite dacă acele instituții nu corespund realităților naționale proprii. În orice caz instituțiile împrumutate își găsesc aplicațiunea în funcțiune de aceste realități, cum se constată spre exemplu cu evidență în cazurile cînd un drept constituțional a fost adoptat întocmai de mai multe țări. Legile nu stau fixe și nu se aplică la fel, deși litera lor e aceeași.

Înțelegem astfel de ce fiecare societate, în istorie, are un drept propriu, cu instituțiile ei originale sau în orice caz cu felul ei specific de a le aplica. Dreptul nu poate fi exact același în două societăți deosebite și nici în două momente istorice deosebite ale unei societăți. Fiecare societate își are faptele ei proprii, împrejurările ei speciale, mentalitatea ei, istoria ei, și de aceea fiecare societate își are dreptul ei. Nu există norme universale de drept, ci numai norme și instituții pentru un anume popor dat. Pascal avea aerul să se plîngă în privința aceasta că ceea ce e adevărat dincoace de Pirinei nu mai e adevărt dincolo de ei. Dar o diferențiere e în acest sens naturală și necesară; mai mult, fără ea, s-ar ajunge la nedreptăți intolerabile, pentru că nu se pot aplica aceleași norme la împrejurări și mentalități deosebite și nimic nu e mai complex și totodată mai deosebit decît două societăți sau două momente distincte ale aceleași societăți

Chiar și principiile de drept care ne par cele mai evidente nu sînt un produs pur al rațiunii, ci un rezultat lung și anevoios al constatării unor fapte și în acest sens al unei evoluții istorice. Toate principiile de drept sînt rezultatele unor observații continue și necesare ale faptelor și nevoilor sociale nici unul nu este numai rezultatul unei speculații prin simpla rațiune juridică fără referire la relațiile sociale existente.

Dacă este așa, înțelegem de asemenea de ce evoluția dreptului merge paralel cu evoluția socială și trebuie să fie de aceeași natură.

Însăși legea generală a evoluției sociale trebuie să aibă corelația ei și în evoluția dreptului. Dacă legea evoluției și a disoluției a lui Herbert Spencer este exactă în materie socială, ea trebuie să aibă o aplicare și la drept. Într-adevăr, dreptul apare la început în istorie sub forma unor elemente haotice și puțin diferențiate, în instituții relativ foarte simple, corespunzînd cu lipsa de complexitate a realităților și nevoilor sociale respective. Nici chiar diferitele ramuri ale dreptului, cum sînt dreptul public, cel penal, cel privat, nu se deosebesc la început între ele; numai cu încetul fiecare ramură se desprinde din trunchiul primitiv și tot astfel instituțiile unele din altele. Instituțiile juridice devin prin evoluție tot mai complexe, ele se angrenează și se organizează între ele, pentru ca în cele din urmă, la bătrînețea societăților respective, elementele distinctive să înceapă iarăși a se pierde, prin disoluție, și să tindă spre simplicitatea inițială nediferențiată.

Tendințele de unificare internațională și interprovincială a dreptului nu sînt, și ele, decît expresia unor condiții speciale comune și nu pot reuși decît în măsura existenței acestor condiții.

Între condițiile care influențează dreptul unei societăți date intră desigur și elementul rasei, dar numai ca un „cadru“ biologic care nu determină încă în mod complet realitățile sociale, întocmai ca și factorii mediului geofizic și realitățile psihologice.

Toate aceste elemente determină un ideal social de justiție în continuă transformare, după împrejurările sociale.

În orice caz, elementul social de fapt, peste care se așterne în mod necesar aprecierea juridică, variază mereu de la un loc la altul și dintr-un moment într-altul. După cum nu există doi oameni cu aceeași fizionomie și cu același suflet întocmai, după cum nici chiar două frunze sau două pi-

cături de apă nu au niciodată în lume o formă identică, așa cum a arătat Leibniz, tot astfel, și încă mai mult, nu pot exista două relații sociale care să fie identice în toată complexitatea lor. Fiecare realitate socială este nu numai extraordinar de complexă, dar ea este unică și originală în felul ei, nemaireproducîndu-se niciodată, întocmai cum nu se mai reproduce niciodată un moment care s-a scurs al unei vieți și cum nu se mai reproduce nici una din stările universului care au existat odată. Iată de ce aprecierea juridică aplicabilă unei realități sociale este și ea unică, depinzînd de acea realitate și de complexitatea ei.

Avem cu toate acestea deseori iluzia că putem emite ușor constatări despre justiția unui act. Trebuie să ne gîndim însă cît de complex este orice act al omului, cum el presupune un psihism original în continuă schimbare, care la rîndul lui e foarte greu de cunoscut în amănunte, și cum el se îmbină în mod necesar cu relațiile care se întretaie în tot mediul social respectiv, el însuși întotdeauna unic în felul lui; înțelegem atunci cum orice apreciere juridică obiectivă și științifică este de cele mai multe ori foarte greu de făcut.

Această complexitate și specificitate a fiecărei cunoștințe juridice în legătură cu fenomenele sociale se datorează pe deoparte faptului că dreptul trebuie să ia în vedere nu numai unul din aspectele faptelor sociale, cum e cel economic, spre exemplu, ci să le prindă în toată plenitudinea lor ca realități vii sociale, și că, pe de altă parte, aceste realități originale nu pot fi izolate în mod artificial, ci trebuie considerate în tot nexul lor necesar cu toate celelalte dintr-o anume societate dată.

Sîntem, cu toate acestea, nevoiți a ne mulțumi în viața de toate zilele cu aproximații, pentru că în practică nu putem aștepta perfecția științifică și pentru că aceste aproximații sînt preferabile unei totale lipse de reglementare juridică (comp. nr. 25, 56).

În fine, modul cum fenomenele sociale, privite în plenitudinea lor, se leagă între ele, solidarizînd membrii societății

între ei (v. nr. 25, 29), arată și de ce propășirea în fapt a fiecăruia în parte este condiția propășirii altora și de ce drepturile și obligația fiecăruia sînt astfel legate de ale celorlalți chiar în schimbările lor evolutive: nimeni nu este astfel în drept a renunța la propria lui dezvoltare, fără a leza drepturilor celorlalți și ale comunității, după cum și comunitatea este datoare să îngrijească de dezvoltarea fiecăruia.

36. *Societatea juridică.* Legea pe care am căutat astfel a o explica, aceea a aplicării necesare a dreptului la relațiile sociale, ne mai face în fine a înțelege noțiunea de societate juridică deosebită de societatea de fapt (v. nr. 29).

În realitate, pe deasupra rețelei de relații sociale care leagă pe membrii societății laolaltă, noi trebuie să concepem și o rețea de relații juridice între ei, în care apare caracterul de „Sollen" (v. nr. 9). Una nu se poate reduce la alta pentru că dreptul nu e tot una cu sociologia (v. nr. 8—15 și 37).

Aceasta înseamnă, între altele, că dreptul constituie o ordine rațională, existînd de-sine-stătătoare și nu numai sub forma unor „conflicte", așa cum se crede în mod obișnuit. Prezența dreptului este însă de cele mai multe ori neștiută și ea nu apare în conștiința noastră decît numai în cazurile unor conflicte, întocmai după cum nu aflăm despre anume funcții sau organe biologice ale noastre decît în cazul unei maladii sau cum nu simțim direct atmosfera în care trăim decît în anume împrejurări excepționale.

Trebuie să deosebim de altfel, în drept ca și în sociologie, societatea în genere ca idee, de o anume societate juridică dată (comp. nr. 29). Ideea existenței unei ordini de principiu în oricare societate posibilă nu trebuie confundată cu noțiunile pe care le avem despre o anume ordine reală într-un caz dat.

Dacă, așa cum am făcut pentru societatea reală, înțelegem societatea juridică sub forma unei simple „idei", ea constituie o necesitate a minții și numai grație ei putem ajunge a ști dacă o relație dată e într-adevăr juridică. Tre-

buie astfel să recunoaştem în societatea juridică o condiţie *apriori* a oricărei cunoştinţe juridice. De aceea ea se confundă cu ideea de justiţie, aşa după cum vom vedea, şi e legată de celelalte condiţi *apriori* ale cunoştinţei juridice, pe care le vom explica mai departe, anume de ideile de drept şi obligaţie şi de libertate a persoanelor.

Gîndim anume ideea de societate juridică prin aplicarea principiului de „alteritate" (v. nr, 29, 32) la subiectele juridice: gîndind un subiect juridic dat îl punem în mod necesar în contact şi în relaţii juridice cu alte subiecte juridice, pe care le gîndim astfel în mod implicit prin acelaşi act.

Ideea de societate aplicată la un anume grup social exprimă noţiunea de „comunitate" a unei societăţi date, considerînd acea societate sub ambele ei aspecte, atît cel social cît şi cel juridic. Teoreticienii recenţi ai concepţiilor politice naţionale socialiste germane încorporează de obicei în noţiunea de comunitate (Gemeinschaft, Volk) atît elementele fizice, biologice, psihice şi sociale cît şi pe cele juridice, dînd însă precădere celor dintîi în măsura în care ele determină aprecierile juridice. Este însă o întrebare dacă nu trebuie mai mult accentuat caracterul specific al dreptului, căci cunoştinţa juridică îşi încorporează desigur toate aceste elemente sub forma lor socială (v. nr. 17, 33), dar, întocmai după cum realităţile sociale au originalitatea lor proprie faţă de celelalte care intră în structura lor, cele juridice au şi ele un caracter al lor ireductibil.

37. *Ştiinţa juridică şi sociologia.* Dreptul, într-adevăr, nu se poate confunda cu sociologia. El reprezintă o nouă sinteză originală, o nouă treaptă în ierarhia ştiinţelor, superioară sociologiei; el se întemeiază pe sociologie, fără care nici nu se poate concepe, dar constituie o ştiinţă distinctă de ea. Este evident, spre exemplu, că în facultăţile noastre de drept se învaţă dreptul şi nu sociologia.

Cunoştinţa juridică, întocmai ca cea morală, se caracterizează, precum am văzut prin „Sollen" şi nu, ca cea sociologică, prin „Sein". Dreptul sub oricare din aspectele sale,

fie ca drept raţional, fie ca drept pozitiv, ne arată calea de urmat, pe cînd sociologia arată numai calea care se urmează; dreptul formulează ceea ce, într-un anume caz, sîntem obligaţi sau nu a face, iar nu ceea ce facem într-adevăr. De aceea, naturalismul obiectiv, întrucît, ca şcoală sociologică în drept, reduce dreptul la sociologie, este o teorie greşită.

Confuzia este în genere pricinuită de concepţia care se adoptă uneori în sociologia dreptului şi chiar în dreptul comparat.

Sociologia dreptului are de scop, spre deosebire de drept, de a expune exclusiv numai modul cum există în fapt la un moment dat instituţiile juridice şi cum ele se leagă cauzal între ele. O asemenea ştiinţă este desigur indispensabilă pentru drept în fiecare studiu pe care acesta îl face, ea este pentru el de o inapreciabilă utilitate, dar numai ca o ştiinţă auxiliară şi preliminară; ea nu este însă drept, pentru că ea trebuie tocmai să se abţină în mod metodic de la operaţia care face esenţa însăşi a dreptului, adică de la orice apreciere etică asupra conduitei pe care persoanele trebuie să o aibă în societate ca urmare a drepturilor şi obligaţiilor lor. Studiul dreptului caută să descopere cu prilejul fiecărei acţiuni în societate numai ce e drept şi ce nu este drept cu privire la ea, avînd în vedere legăturile şi interesele sociale, fie ele individuale fie colective, care se pot manifesta în societatea respectivă.

Dacă istoria dreptului şi dreptul comparat sînt făcute în acelaşi spirit ca sociologia juridică, ele nu sînt nici ele drept şi reprezintă numai elementul descriptiv şi social al acestei din urmă ştiinţe. Istoria dreptului tinde însă a arăta ceea ce persoanele dintr-o anume societate trecută erau în drept sau aveau obligaţia de a face faţă de concepţiile şi dreptul pozitiv din acea vreme; ea devine apoi vie prin legătura evolutivă care se face cu propriile noastre concepţii juridice, pe care contribuie a le lumina şi îndruma. Tot astfel, ca ştiinţă juridică, dreptul comparat este destinat a ne face să înţelegem mai întîi instituţiile juridice ale dife-

ritelor popoare prin modul cum ele trebuie să le practice în conformitate cu spiritul lor; el ne ajută totodată să pătrundem mai bine şi principiile fundamentale ale propriului nostru drept, folosindu-le totodată şi în vederea unor noi legiferări. De aceea şi în acest sens, istoria dreptului şi dreptul comparat trebuie considerate ca adevărate ramuri ale dreptului şi ele fac astfel parte din ştiinţa juridică propriu-zisă.

38. *Dreptul se aplică socialului prin intermediul moralei.* Am arătat că dreptul are un caracter social, orice cunoştinţă juridică avînd în mod necesar la bază fapte sociale, dar că acest caracter al dreptului nu permite o confuzie între el şi sociologie. Această expunere nu ar fi însă completă fără o analiză nu numai a relaţiei între drept şi sociologie, dar încă şi a relaţiilor între drept, morală şi sociologie.

Am explicat că dreptul se aplică în mod direct şi imediat realităţilor sociale, şi nu altor feluri de realităţi, cum sînt cele psihice, biologice etc., care sînt luate în considerare în drept numai prin intermediul celor sociologice: tot ceea ce am spus în privinţa aceasta despre drept este adevărat despre etică în genere, adică şi despre drept şi despre morală. Trebuie acum să adăugăm că aplicarea dreptului la realităţile sociale se face, contrar primelor aparenţe, nu în mod direct, ci numai prin intermediul moralei. Morala constituie astfel în ierarhia ştiinţelor treapta imediat superioară sociologiei şi imediat inferioară dreptului; ea are acelaşi fel de relaţii cu aceste ştiinţe ca şi oricare ştiinţă faţă de cea care o precede şi de cea care o urmează în ierarhia ştiinţelor.

Prin aceasta, înşirarea pe care am făcut-o pentru a arăta ierarhia în care ştiinţele se presupun unele pe altele va trebui completată prin adăogarea nu numai a dreptului dar şi a moralei; ordinea ierarhică astfel completată a ştiinţelor va fi prin urmare următoarea: „matematica“, „fizica“, „biologia“, „psihologia“, „sociologia“, „morala“ şi „dreptul“.

Vom vedea mai tîrziu, în partea din urmă a acestei lucrări, unde vom explica problemele propriu-zis filosofice care se pun cu ocazia studiului dreptului, că va mai trebui adăogata la sfîrşitul acestei înşirări „estetica“.

Faptul că dreptul se întemeiază pe morală devine evident dacă admitem, aşa cum vom arăta mai amănunţit ulterior, ca esenţa însăşi a dreptului în genere, şi deci şi a dreptului pozitiv, stă în ideia de justiţie. Într-adevăr, justiţia nu poate fi imorală. Ceea ce e obiectiv just, nu poate fi imoral.

Iluzia contrară ne este dată numai de unele dispoziţii sau aplicaţiuni nedrepte sau insuficiente ale dreptului pozitiv, care îngăduie de prea adeseori acte imorale la adăpostul lor. Dar un asemenea drept este greşit; un drept pozitiv nedrept sau insuficient, ca şi o aplicaţiune nedreaptă sau insuficientă a unei dispoziţiuni juridice, nu poate reprezenta „adevărul“ juridic: tendinţa spre punerea lor la punct se impune. Un drept greşit nu se poate da ca exemplu pentru a învedera caracterul esenţial al dreptului, după cum erorile neîncetate ale ştiinţei în evoluţia ei istorică nu pot fi argumente pentru a se susţine că aceste erori ar constitui esenţa ştiinţei şi a adevărului pe care ea o urmăreşte.

În acest sens, nu putem concepe dreptul adevărat în contradicţie cu morala.

Întîlnim de altfel la fiecare pas în studiile juridice dispoziţii care ne fac a înţelege că dreptul se întemeiază pe morală. Astfel este, între altele, importantul art. 5 c.c. român, (art. 6 c.c. fr.), care dispune că nu se poate deroga prin acte juridice la legile care interesează ordinea publică şi bunele morale: noţiunea de ordine publică nu este aci decît o aplicare cuprinzătoare a ideii de justiţie la comunitatea juridică de fapt a societăţii, iar noţiunea bunelor moravuri exprimă morala pozitivă a societăţii respective, adică aşa cum o resimte şi o aplică conştiinţa acelei societăţi considerată ca fenomen social. Sînt nenumărate dispoziţiile dreptului nostru care face astfel aplicarea principiului pe

care dorim să-l învederăm: multe din ele se găsesc în lucrările juridice speciale care studiază această chestiune și din care notăm pe aceea a profesorului Georges Ripert, *La regle morale dans les obligations civiles*.[10]

Din faptul că dreptul presupune morala și se întemeiază pe ea, putem deduce că dreptul are ca funcțiune de a ocroti posibilitățile de desfășurare ale activităților morale, adică de a asigura fiecărei persoane morale libertatea de a-și realiza destinul moral propriu. De aceea, dreptul implică „libertatea", atît morală cît și juridică. În aceste condiții el presupune, de altfel, la baza lui o anume „toleranță", întîi morală și apoi juridică. Această libertate și toleranță reciprocă formează temeiul oricărei relații juridice în societate.

Morala, la rîndul ei, este și ea o știință cu caracter social, în sensul pe care l-am explicat pentru drept; orice cunoștință morală se aplică unei activități sociale și o implică în mod necesar.

Credința contrarie este datorată existenței așa-zisei morale individuale, care, spre deosebire de morala socială, prescrie numai datorii față de sine. Dar chiar o asemenea morală presupune în orice caz o dedublare a personalității subiectului, care se judecă pe sine ca și cînd ar fi vorba de altul. Această dedublare se obține prin ideea așa-zisă de „alteritate" aplicată la morală: nu se poate concepe un subiect moral fără a-l pune chiar prin aceasta în contact și în relații cu alt subiect moral posibil. O asemenea „alteritate morală" se altoiește în mod necesar pe „alteritatea socială" despre care am vorbit atunci cînd am cercetat natura realităților sociale arătînd că tocmai această dedublare constituie în ultimă analiză esența oricărei relații sociale (v. nr. 29): căci nu putem gîndi moralmente două subiecte, adică nu putem concepe relații morale între ele, decît numai gîndindu-le mai întîi ca fiind existente în fapt într-un fel oarecare și prin urmare ca fiind mai întîi în relații sociale între ele (comp. nr. 32, 26).

Chiar și morala individuală, așadar, presupune socialitatea sub forma ei cea mai înaltă. De altfel, în această apreciere morală de sine prin care fiecare este propriul său judecător, intervin întotdeauna, în fapt, acele aspirații și tendințe care constituie, cum am arătat, sensul adînc al realităților sociale (v. nr. 23). Asemenea aspirații se transpun în așa-zisul „for intern" al moralei. Toate idealurile moralei sînt în fine prin natura lor impersonale și prin aceasta ele devin supraindividuale, întinzîndu-se prin „ideea" de societate asupra tuturor celor care ar putea fi în relații sociale.

Oricare prescripție morală are astfel de obiect, în ultimă analiză, relații sociale.

Iată dar cum dreptul, în aplicarea lui la realitățile sociale, trebuie să treacă prin treapta intermediară a moralei. Această exigență a cunoștinței juridice explică toate dispozițiile la care am făcut aluzie ale dreptului pozitiv, dispoziții prin care se retrage orice valoare juridică activităților imorale.

39. *Obiectul cunoștinței juridice, cu toate elementele lui, reprezintă o sinteză originală.* O lămurire suplimentară mai trebuie însă dată în legătură cu caracterul social al dreptului. Am arătat că știința dreptului are, prin drepturile și obligațiile de care se ocupă, un obiect propriu, cu o natură specifică, neputîndu-se confunda cu cel al sociologiei. Trebuie acum să adăugăm că, prin aplicarea cunoștinței juridice la realitățile sociale, aceste realități își pierd natura lor proprie prinzînd o natură nouă pe care le-o conferă cunoștința juridică.

A constata drepturi și obligații nu este tot una cu a constata fapte sociale; „Sollen", așa cum am mai arătat, nu se poate confunda cu „Sein" (v. nr. 8-15). De aceea, dacă e adevărat că orice cunoștință juridică se compune oarecum din două straturi, din cunoștința unui fapt social și din o apreciere a lui în drept care i se suprapune (v. nr. 14), în realitate, cel din urmă din aceste două elemente se alto-

[10] A se vedea bibliografia generală din vol. I, *Teoria generală a dreptului*.

iește în așa fel asupra celui dintîi încît rezultatul operației reprezintă o adevărată „sinteză", ceva cu totul nou și original. Faptul social pierde în cunoștința juridică caracterul lui în realitatea naturală, căci dreptul nu se ocupă de fenomene ale naturii, nici chiar de fenomene sociale ca atare, ci caută justificări din punctul de vedere al justiției, constatînd numai drepturi și obligații.

În felul acesta obiectul drepturilor și obligațiilor poate fi nu numai o realitate naturală, ci poate prinde chiar și un aspect pur negativ: cineva poate avea dreptul sau obligația de a „nu face" ceva și nu numai aceea de a „face". Realitățile juridice sînt de altă natură decît cele sociale. Realitățile sociale se pot de altfel schimba, în timp ce cele juridice rămîn identic aceleași; astfel, deși debitorul poate refuza plata, obligația lui, ca și dreptul corelativ al creditorului, rămîn matematicește aceleași, ca ceva gîndit care nu depinde de toate schimbările de fapt ale realităților sociale. Dar aceasta nu înseamnă că obiectele acestei obligații sau a acestui drept nu sînt realități: ele sînt însă realități juridice cu un caracter propriu juridic și nu realități sociale, după cum nu sînt nici simple realități psihologice sau biologice, sau fizice ,sau matematice.

Prin această transformare toate noțiunile sociale se transfigurează și prind un aspect cu totul deosebit în drept, întocmai la fel cum cele psihice se transformă cînd trec în realitățile sociale, cele biologice cînd trec în cele psihice etc. (v. nr. 17-18).

Deoarece, pe de altă parte, avem și treapta intermediară a moralei, noțiunile sociologice se transformă mai întîi în noțiuni specific morale și apoi, pe baza acestora, în noțiuni propriu-zis juridice.

Vom da mai tîrziu amănunte asupra elementelor esențiale ale cunoștinței juridice spre a arăta această specificitate a lor în raport cu cele morale și cu cele sociale care le corespund și cărora se aplică. Pentru moment putem numai

menționa că ideile de activitate, de voință conștientă, de libertate, de personalitate, de obiect al drepturilor și obligațiilor și chiar de sancțiune au cu totul alt înțeles în drept decît în morală și altul în etică decît în sociologie. Este evident că înțelesul lor juridic e încă și mai îndepărtat de acel pe care-l au în psihologie și care, după cum am arătat, e cu totul deosebit de cel din sociologie.

40. *Ideea de justiție se întemeiază pe aplicarea ideii de societate juridică la ideea de societate de fapt: procedeul logic de formare al ideii de justiție.* Cunoștința juridică se constituie astfel printr-o aplicare la cea morală, și numai prin intermediul acesteia la cea sociologică. În aceste condiții ideea de societate juridică se suprapune în mod necesar celei de societate morală și aceasta celei de societate umană ca realitate a naturii, obiect de studiu al sociologiei.

Realitățile juridice nu pot fi nici măcar concepute fără a fi suprapuse celor morale și prin aceasta celor sociale: numai așa obținem ideea de justiție.

Să explicăm însă mai amănunțit modul acesta de formare al cunoștinței juridice grație ideilor combinate de societate juridică, de societate morală și de societate de fapt, precum și caracterele care derivă pentru ea din acest mod de formare; vom vedea că nu ne aflăm aci în fața unui caz special dreptului, ci în fața unei legi generale a cunoștinței umane.

În sociologie membrii societății se concep, precum am spus, printr-o opoziție logică necesară grație ideii de „alteritate" socială (v. nr. 29); îndată ce concepem unul trebuie într-adevăr să concepem și alții prin faptul însuși că fiecare se gîndește ca recunoscîndu-se în oricare altul: numai pornind de la ideea unei asemenea societăți de fapt se obține ideea de justiție. Tot astfel ideea de societate morală, suprapunîndu-se celei de societate de fapt și combinîndu-se cu ea, se realizează grație ideii de „alteritate morală" (v. nr. 38) prin dedublarea logică a subiectului moral, care se așează în raporturi morale mai întîi cu sine însuși, atunci cînd se

judecă pe sine, şi apoi, chiar prin aceasta şi în mod necesar cu alte subiecte morale, oricare ar fi ele. În drept în fine ideea de societate juridică, suprapunîndu-se la rîndul ei celei de societate morală astfel constituită, combinîndu-se cu ea şi producînd ideea de justiţie, se gîndeşte de asemenea, aşa cum a arătat în mod admirabil Giorgio Del Vecchio în lucrarea sa *Giustizia*, numai graţie ideii de „alteritate" juridică (v. nr. 32, 36) prin „contrapunerea" subiectelor juridice unele altora, posibilitatea celorlalte fiind în mod necesar concepută prin gîndirea unuia.

Ideea de justiţie îşi datorează prin urmare caracterele sale esenţiale ideii de societate de fapt trecînd prin intermediul celei de societate morală. Pentru aceeaşi raţiune, ea implică însă totodată o egalitate de drept între membrii societăţii, anume printr-o operaţie logică de generalizare precum şi o reciprocitate esenţială între drepturile şi obligaţiile acelor membri. Într-adevăr, după cum condiţia societăţii de fapt este ca fiecare să vadă semeni ai săi în ceilalţi (v. nr. 29), tot astfel condiţia societăţii juridice este ca fiecare să aibă ca şi ceilalţi anume drepturi şi obligaţii spre a-şi putea realiza în mod egal, reciproc şi general destinul moral: ideea de societate juridică reprezintă astfel pe aceea de justiţie printr-o „egalitate" de drept implicînd în mod necesar o generalizare". Tot astfel se întîmplă în toate ştiinţele. Luînd ca exemplu fizica, dacă în această ştiinţă nu înţelegem un corp dat decît numai prin relaţiile lui cu altul, adică printr-o multiplicare raţională necesară a ceea ce este dat cunoştinţei noastre, aşa cum e evident, o facem tot astfel pe baza unei generalizări, care nu se poate concepe decît întrucît toate datele asupra cărora ea operează sînt considerate ca egale pe acelaşi plan; dacă, în oricare altă ştiinţă, recunoaştem la fel, spre a putea gîndi realităţile şi fenomenele ei, o conexitate necesară între ele, aceasta înseamnează că pretutindeni nu putem concepe o realitate decît pe baza unei asemenea generalizări necesare faţă de elementele considerate ca egale pe acelaşi plan. Orice multiplicare şi generalizare prin raţiune a unor elemente principal egale reprezintă însă totodată o „reciprocitate" a lor: de aceea legea reciprocităţii se arată şi la baza tuturor relaţiilor dintr-o societate juridică dată.

Toate aceste caractere esenţiale ale dreptului derivă din ideea de societate juridică şi rezultă din structura ei întrucît implică relaţii în mod reciproc şi general între persoane pe baza activităţii lor libere, dar această structură nici nu s-ar putea gîndi fără o aplicare a dreptului la date morale, şi prin ele, la fapte sociale.

Concluzia noastră este prin urmare că societatea juridică nu se poate concepe fără societatea morală şi printr-aceasta fără societate umană, la fel cum nu putem concepe o societate umană fără fenomene psihice legate de psihisme, fenomenele psihice fără date biologice interdependente, sub formă de organisme biologice, datele biologice fără relaţii fizice unitar legate între ele în universul fizic şi acestea din urmă fără date matematice puse în relaţie într-un singur tot prin ideile de timp şi spaţiu.

Legea de formare a cunoştinţelor şi a realităţilor juridice este aşadar însăşi legea generală de formare a oricărui fel de cunoştinţă despre o realitate, oricare ar fi ea.

EUGENIU SPERANTIA
(1888—1972)

Filosof, sociolog, eseist. El este unul dintre întemeietorii *şi* ai *filosofiei dreptului*.

Tema aceasta reprezintă o componentă fundamentală a operei şi activităţii sale. Gînditor polivalent, cu lucrări în multe domenii ale ştiinţelor sociale, el apreciază că filosofia dreptului, ca de altfel orice altă filosofie, a valorii, a artei, a istoriei etc. redă obiectul ca pe o unitate şi caută să-i distingă esenţa, determinările proprii şi permanente, pentru a-l cuprinde, contura şi defini, „înăuntrul totalităţii sau universalităţii din care face parte".

Gînditorul român porneşte de la ideea că dreptul este o realitate de ordin social şi spiritual şi el exprimă o totalitate de norme sociale. Aceasta decurge din legile vieţii în genere şi ale vieţii sociale în special. El afirmă că societatea este cea care oferă suportul material, ea impune stabilirea anumitor raporturi între oameni, comportamentele şi normele după care se judecă acestea. Şi, în cele din urmă, va preciza, în spiritul lui Durkheim: „conştiinţa socială normează pe cea individuală".

Semnificaţia operei de filosofie a dreptului a lui Eugeniu Sperantia constă în aceea că a contribuit la întemeierea unei atari discipline şi a legitimat locul şi rolul ei în cadrul disciplinelor filosofiei, în ştiinţa şi cultura românească.

Lucrările sale de filosofie sînt: *Lecţiuni de enciclopedie juridică* (1936); *Mic tratat despre valori* (1942); *Principii fundamentale de filosofie juridică* (1943); *Introducere în filosofia dreptului* (1944).

Textul a fost selectat din lucrarea *Lecţiuni de enciclopedie juridică. Cu o introducere istorică în Filosofia dreptului*, p. 9 — 66.

[FILOSOFIA DREPTULUI]

NORMELE SOCIALE ŞI DREPTUL

După cum bogăţia unei societăţi nu poate fi confundată cu ştiinţa economică destinată s-o studieze, tot astfel Dreptul nu poate fi confundat cu ştiinţa Dreptului. Ştiinţa Dreptului are numai ca *obiect* realitatea pe care o numim „Drept" şi care e de obicei Dreptul unui popor.

Dreptul este o *realitate.* Cu tot fanatismul cu care s-a susţinut odinioară că nu există alte realităţi decît *materia* şi manifestările ei, azi s-a înţeles suficient că pe lîngă cele materiale, alte tipuri de realităţi se impun minţii noastre şi nu pot fi tăgăduite. Dreptul e o realitate de ordin social şi spiritual, ca şi limba, ca şi credinţele (indiferent dacă sînt credinţe adevărate sau eronate), ca şi literatura, ca şi obiceiurile. Toate acestea sînt produse mintale, circulînd de la o conştiinţă la alta, legînd astfel conştiinţele între ele şi figurînd pe deasupra lor ca element distinct, viu şi cohesiv.

Ceea ce numim „Dreptul" unui popor este întotdeauna o totalitate de regule, de „norme", înăuntrul cărora activitatea, conduita omenească ne apare ca trebuind să se limiteze. O normă, o regulă implică întotdeauna o mărginire, o limitare a unei mişcări, a unei activităţi. Există o strînsă analogie între o normă şi o cărare sau un drum bătut. În afară de caracterele existenţei lor pur materiale, cărarea şi drumul posedă unele caractere spirituale care le constituie tocmai esenţa lor. Spiritualmente ele nu există decît pentru cine le înţelege „destinaţia" adică funcţiunea lor. Pentru o fiinţă complet lipsită de facultatea de a înţelege, drumul *ca atare* nu există. Din el există, pentru ea, numai materialitatea terenului său, care nu se aseamănă cu terenul acoperit de vegetaţie, de ape etc. dar nu există ca *determinare a unei direcţiuni de mişcare* şi ca *limitare* a cadrului înlăuntrul căruia *trebuie* să se menţină traseul unui mers,

oricît de largi i-ar fi zig-zagurile. După cum animalul de casă nu simte neapărată nevoie de a mînca exclusiv din farfurie, şi nu consideră existenţa farfuriei decît ca *accidentală*, astfel, iepurele care alergînd peste lanuri, traversează o parte de şosea, nu-i recunoaşte acesteia existenţa ei intenţionată şi destinaţia ei *spirituală*. Drumul sau cărarea conţin, în esenţa lor, caractere pur mintale de limitaţiune şi *normaţiune*. O normă, fie ea juridică, fie tehnică, fie religioasă, e un fel de cărare a cărei destinaţie este simultan aceea de a limita oscilaţiunile sau sinuozităţile unui mers şi de a-i fixa direcţiunea. Abaterile peste marginile drumului bătut sînt anomalii, sînt procedeuri „anormale" care pe de o parte pot să dăuneze pe proprietarii terenului mărginaş, iar pe de altă parte, în măsura în care sînt mai pronunţate şi mai ales repetate, pot să rătăcească pe drumeţ. Abaterile de la normele juridice dăunează pe tovarăşii de viaţă socială, dar pot crea de la o vreme şi o mentalitate rătăcită, asocială, care, în tot cazul, nu va fi în avantajul adevărat al nimănui.

Dreptul, ca totalitate de norme sociale, nu e, desigur, o excepţie, o apariţie singulară şi excepţională. Creaţiunea normelor e un fenomen cît se poate de regulat şi firesc în viaţa socială. Putem spune chiar, fără joc de cuvinte, că cea mai generală şi nedezminţită lege (naturală) a vieţii sociale este legea că: *societatea creează legi*. Aceasta decurge deoparte din legile vieţii în general, apoi din legile minţii omeneşti în general şi, în fine, din însăşi natura şi condiţiile oricărei vieţi sociale.

1. Normativitatea decurge din legile vieţii în genere: pentru că viaţa nu se poate produce şi nici menţine în orice condiţii. Materia aşa-numită „vie", — un grup complicat de proteine, — se descompune cînd temperatura creşte peste o anumită limită maximală sau îşi pierde funcţiunile caracteristice cînd temperatura scade sub o limită minimală. De asemenea, condiţiile de umiditate, de presiune atmosferică, de asemenea influenţele altor agenţi fizici sau chimici constituiesc o totalitate de condiţiuni limitative imperioase,

iar depăşirea lor ameninţă viaţa cu distrugerea. Printre ele, ca şi printre marginile unui drum, viaţa se poate desfăşura asigurată. Condiţiile acestea sînt deci norme eliminatorii, sînt deci legi riguroase şi sever sancţionate.

2. Mintea, ca una dintre cele mai importante manifestări ale vieţii, apare şi ea ca supusă unor norme riguroase, dar totodată şi ca autoare sau creatoare de asemenea norme. Gîndirea nu se desfăşoară niciodată fără respectarea unor anumite reguli sau norme: gîndirea logică presupune un anumit frîu, o anumită stăpînire de noi înşine, stăpînire pe care nu putem s-o pierdem fără a cădea în starea de vis sau de delir. Gîndirea care ar trece peste orice fel de normă nu numai că ar înceta de a fi o gîndire logică, ci ar înceta probabil de a mai fi, — pentru că şi gîndirea celui ce visează sau delirează chiar reveria cea mai fantastică şi capricioasă tot cuprinde măcar cîteva norme vagi de „asociaţie" a imaginilor şi ideilor. Absoluta excludere a oricărei norme ar aduce absoluta incoherenţă. Dar ea se pare că nici n-ar putea fi realizată de cineva decît în mod intenţionat şi cu o mare sforţare deoarece normele asociaţiei şi ale activităţii intelectuale se aplică în mod involuntar, natural, prin exigenţa firească a psihicului nostru. Iar dacă ar fi realizat această absolută incoherenţa prin sforţare intenţionată, aceasta ar însemna că tocmai intenţia incoherenţei a fost norma operaţiilor mintale respective; deci nici atunci operaţiile mintale n-au reuşit să se efectueze fără a sta sub imperiul unei norme oarecare.

Consecventă cu particularitatea ei fundamentală de a se mişca în orice caz în cadrul unor anumite norme, gîndirea, funcţiune creatoare sau constructoare prin excelenţă, îndeplineşte tocmai rolul de a institui norme acţiunilor şi deci şi vieţii. Gîndirea ar putea chiar să fie definită ca: „activitatea specială prin care viaţa îşi creează norme".

3. Societatea, presupunînd un contact al conştiinţelor omeneşti, ar fi imposibil ca particularităţile caracteristice ale minţii să nu se răsfrîngă, să nu se străvadă într-un chip

sau altul în manifestările sau în structura generală a vieții sociale. Normativitatea fiind una dintre aceste particularități, suprimarea ei din viața socială ar echivala cu suprimarea unor condiții vitale. De aceea, în primul rînd de aceea, viața socială se îngrădește în legi și norme; de aceea absența acestora ar face ca raporturile să apară minților omenești ca lipsite de rațiune, ca emergînd dintr-un capriciu. Prin ce latură ar mai impune atunci societatea respect rațiunii omenești, cînd rațiunea care nu respectă decît ceea ce are caracter rațional, n-ar mai găsi în societate tocmai ceea ce e fundamentul rațiunii: norma.

E drept că teza aceasta nu e singura care se poate susține. Alături cu convingerea că normativitatea socială decurge dintr-aceea a normativității individuale, se poate susține și cea de sens opus (în sensul teoriilor durkheimiene), că însăși normativitatea spiritului individual se datorește societății, că ea ar fi un produs al reglementărilor sociale, îndelung exercitate asupra indivizilor. Însă, înainte de a fi social și spiritual, individul e ființă „vie", iar viața creează norme chiar cînd nu e socială. Presiunea socială însă, este cert că va fi produs și ea, cu încetul, un efect de normativizare a spiritului individual. Din cauza particularităților sale, conștiința socială normează pe cea individuală. Pe o cale ca și pe cealaltă se manifestă normativitatea vieții în genere. Spre un același efect converg influențele unei multiplicități de factori.

Acestea credem că sînt împrejurările adînci, substratuale, care fac ca societatea să nu poată exista decît prin ceea ce filosofii au numit: „limitarea reciprocă a voințelor individuale". Astfel, societatea se naște o dată cu norma de conduită, astfel Dreptul condiționează societatea și e condiționat de ea.

Constatările noastre referitoare la reciproca determinare dintre Drept și societate; constituie, desigur, o particularitate fără de care Dreptul nu poate fi înțeles și judecat; însă prin enunțarea ei nu s-a efectuat încă definiția logică a

Dreptului. Viața socială cuprinde numeroase manifestări în care se poate distinge același caracter de normativitate, dar care totuși nu se pot confunda cu Dreptul. Norma socială este un *gen*, o clasă generală înlăuntrul căreia Dreptul este o *specie*, ocupînd o porțiune mai îngustă din sfera genului. Numai descoperind diferența specifică a „Dreptului", înlăuntrul acestui „genus proximum" al normei sociale, numai indicînd caracterele prin care Dreptul se distinge de celelalte tipuri de norme sociale, vom putea fi în posesiunea definiției.

La începutul secolului al XVIII-lea, Christian Thomasius a ridicat și a încercat să rezolve problema raporturilor dintre „justum", „honestum" și „decorum". Fiecare dintre acești termeni designează cîte un tip de normațiune socială: „justum" reprezintă „Dreptul", „honestum" reprezintă „Moralul", iar „decorum" corespunde „politeței". De la Thomasius deținem observația că între Drept și Morală, principala diferență stă în posibilitatea aplicării sancțiunilor. Pe cînd obligațiunile juridice sînt susceptibile de îndeplinire prin intervenția constrîngerii, obligațiile morale nu suportă mijloacele coercitive. Mai tîrziu s-a precizat problema, punîndu-se Dreptul în fața tuturor tipurilor de normațiune socială. S-au distins cu încetul: Morala, moravurile, ritualurile religioase, ceremonialul, politețea etc., iar Sociologia modernă a accentuat și a studiat existența și aplicarea a diferite moduri de constrîngere în favoarea acestor tipuri de norme sociale.

E îndeobște cunoscută observația lui *Durkheim* după care socialul implică întotdeauna constrîngere. Fiecare limbă, ca produs și ca „lucru" social, se impune într-un anumit mediu, ca o practică indispensabilă și inevitabilă, sub amenințarea diferitelor riscuri și dezagremente. Latura imperativă a fiecărei limbi am putea-o exprima sub o formulă ca aceasta: „vorbește folosind materialul lexical și regulile gramaticale ale mediului social, altfel acest mediu

social nu-ţi poate oferi ceea ce-i pretinzi şi chiar îţi răspunde cu persiflare şi ostilitate". Riscul dezagrementelor variază în proporţie inversă cu gradul de aproximaţie al exigenţelor de ordin lingvistic ale mediului social. Tot astfel stau lucrurile cu alte uzuri sociale, precum îmbrăcămintea sau portul în genere. Portul, ca atitudine sau ca detaliu de aspect al exteriorului unei persoane (fizice), este supus în societate unor „norme" iar sancţiunea care le garantează contra abaterilor este, de ordin, o pierdere de consideraţiune, un anumit „oprobiu" de o gravitate proporţională cu importanţa acordată normei şi cu mărimea abaterii. La unele grupuri de primitivi, uniformitatea portului este o regulă imperioasă, iar abaterile provoacă indignarea primejdioasă a colectivităţii. La unele popoare semi-civilizate portul bărbii e reglementat cu stricteţă iar transgresiunile pot aduce pedepse de mare asprime. În societatea civilizată portul îşi pierde rigiditatea într-o însemnată măsură, mai ales graţie varietăţii şi multiplicităţii aspectelor *admise*, adică graţie elasticităţii normelor. Totuşi, astfel, elastice, normele tot continuă să existe şi să se aplice, sub sancţiuni cu totul asemănătoare. Aşa, de pildă, dacă vestmintele unui european modern şi urban se pot croi după mai multe modele decît ale unui algerian, decît ale unui ţăran breton sau decît ale unui atenian din epoca lui Pericle, totuşi, un număr de modele, deci tot de „norme", tot există. Normele acestea lasă o mai mare libertate de alegere, dar nu o libertate desăvîrşită. Nici în mediul cel mai înaintat, cel mai larg în aprecieri, nici în lumea marilor capitale occidentale *nu se poate* îmbrăca cineva oricum, fără a suferi rigorile unor anumite prescripţiuni sociale. E lesne de înţeles care ar fi sancţiunile pe care i le-ar aplica chiar societatea aceasta unei femei care ar apărea pe marile bulevarde, cu picioarele goale, cu rochie scumpă de mătase şi cu cilindru pe cap sau cu cască de cuirasier. De altă parte, fără să recurgem la asemenea excentricităţi, să ne amintim că-n anumite

cazuri, portul, ţinuta, constiuie un element obligatoriu între regulile protocolare. La un prînz de gală nu se merge în costum de fotbal, nici la înmormîntare în haine de tenis sau cu flori la butonieră. Fiecare dintre normele acestea sînt sancţionate: contravenientul este refuzat, este exclus sau, în cazul cel mai uşor, este ocolit şi privit urît de ceilalţi, iar aprecierile cele mai severe despre sine nu vor întîrzia de a-i veni la cunoştinţă. Intelectualii, artiştii, prin tendinţa firească spre oarecare autonomie în viaţă şi prin nevoia de a refuza ceea ce nu convine judecăţii, „gustului" sau aprecierilor personale, înfrîng unele convenţiuni dintre acestea, ale societăţii (este şi un fel de convenţiune curentă, în sensul acesta, care descinde poate tocmai din frămîntatele stări ale Renaşterii şi anume convenţiunea că artiştii nu trebuie să respecte convenţiunile). Dar împotrivirile nu întrec anumite limite. Pretenţiile de a dispreţui în mod absolut „opinia publică" sau „gura lumii" nu pot merge mai niciodată pîn' la orice capăt. Teoriile şi mai ales practicile extreme ale acestei dispreţuiri ar deveni de la o vreme simptome suspecte în ce priveşte starea mintală a răzvrătitului.

Disconsiderarea, oprobiul, duşmănia colectivă sînt arme de o putere greu de înfruntat. Prin ele societatea şi-a garantat întotdeauna respectarea normelor şi deci propria-i existenţă. Căci, în ultimă analiză, individul social este un individ mai mult ori mai puţin standardizat, adică: adaptat unor norme stabilite. Sociologul *Tarde*, plecînd de la o constatare similară, definea societatea ca: o totalitate de indivizi care se imită reciproc. Standardizarea ,modelarea indivizilor sociali după un număr oarecare de norme precise îi apărea acestui autor ca o faţă a „imitaţiei". Sensul pe care-l dă el atunci cuvîntului „imitaţie" este desigur abuziv, dar şi definiţia de mai sus a societăţii este insuficientă pen-

tru că relativa uniformizare a indivizilor nu e faptul esențial al vieții sociale, ci numai o consecință a normativității ei. Mai apropiată de adevăr, deși imperfectă și ea, ar fi definiția care ar privi societatea ca pe o totalitate de indivizi supuși unor norme comune[1].

Pentru a preciza distincția dintre Drept și celelalte tipuri de normare socială, este cert deci că nu ne vom putea mulțumi cu constatarea existenței sancțiunilor ca garanție a Dreptului. Un studiu care a atins această chestiune, aducînd cîteva precizări în plus, este cel datorit lui *Louis Wodon* și apărut sub titlul *Les traits généraux de la vie sociale et le mecanisme des institutions*, în „Revue de l' Institut de Sociologie" (Bruxelles, 1930). Autorul, inspirîndu-se de la Durkeim și referindu-se la această problemă, admite constatarea despre prezența coercițiunii în tot ce este social și susține că diferența între drept și celelalte norme sociale trebuie găsită nu în prezența ci în *modalitățile* sancțiunii. Într-adevăr, toate normele pe care le putem îngloba între moravuri sînt și ele sancționate, însă sancțiunea ce se opune abaterilor de la normele nejuridice nu posedă nici *organ special* și nici modalități *fixe* de execuție. Ea se aplică de *oricine* și *oricum*. Colectivitatea reacționează *global*, iar sancțiunea este, astfel, *difuză*. Indignarea publică, spontană, explozibilă și variabilă, își găsește căi și mijloace de manifestare „ad-hoc". Desigur, în cazurile acestea, felul și gravitatea pedepsei nu depind direct de natura și gravitatea abaterii ci de intensitatea pasiunii colective[2]. Dimpotrivă, abaterile de la normele juridice sînt sancționate prin agenți determinați și după modalități stabilite, după un fel de formulă consacrată. Sancțiunea juridică e, așadar, o sancțiune *organizată*. Am putea deduce deci, din observațiile lui Wodon, că dreptul ar fi o totalitate de norme sociale cu sancțiune fixă și organizată, pe cînd „moravurile" ar fi expuse unor sancțiuni difuze și labile. Această definiție prezintă, negreșit, un deosebit progres față cu încercările care o precedau, însă nu e nici ea cea la care ne putem opri. În primul rînd, distincțiunea pe care o face Wodon ar putea servi în definirea Dreptului față cu moravurile dacă de la moravurile propagate prin tradiție și pîn' la Drept trecerea ar fi insensibilă, dacă Dreptul n-ar fi decît o formă superioară de evoluție fără soluție de continuitate, dacă ambele feluri de norme ar fi de aceeași esență așa că numai apariția noilor modalități de mai sus (organizarea sancțiunii) le-ar fi difernțiat. Dar moravurile sînt un produs colectiv irațional în cea mai mare parte și mai ales consacrarea și permanentizarea lor socială este un proces natural dar nu intenționat. Pe cînd Dreptul, în formele sale adulte și perfecte, în care nu mai încape confuzia cu alte norme, este un produs rațional și intențional. În al doilea rînd, această definiție ar avea defectul de a căuta „diferența specifica" în unele caractere ale sancțiunii, dînd impresia că sancțiunea ar fi nota esențială a Dreptului. Dar deosebit de sancțiunile care-l garantează, va trebui să vedem dacă normele Dreptului nu posedă cumva și unele particularități proprii care nu se întîlnesc în alte norme și care tocmai ar constitui caracterul juridicității. Într-adevăr, indiferent de sancțiunile pe care se sprijină, indiferent de faptul că Dreptul este respectat adeseori datorită tendinței individuale de a evita adversitatea mediului social, Dreptul mai posedă în sine o anumită putere proprie, el exercită o anumită „autoritate" și asupra

[1] Să nu se uite că normele acestea nu există numai grație indivizilor în parte, — de aceea definiția societății numai prin suma indivizilor este defectuoasă.

[2] A se vedea pentru aprofundarea chestiunii: *La division du travail social* de *Durkheim* — în special capitolul al II-lea.

conștiințelor, sau cel puțin caută și se crede în stare s-o exercite. Convențiunile sociale ca moda și politețea nu vin decît cu puterea pe care le-o acordă voința colectivă și niciodată nu le recunoaște nimeni vreo valoare intrinsecă absolută. Moda îmbrăcămintelor, în afară de presiunea socială mai poate invoca în sprijinul său, cîteodată, unele avantaje de ordin estetic sau practic, dar acestea nu-i pot acorda o exclusivitate de aplicare. Cel ce poartă o anumită formă de veston pentru motivul că-i place, e departe de a putea afirma că numai acest vestmînt este frumos. Pe cînd o normă juridică atunci cînd este decretată, și cînd este aplicată cu convingere, se întemeiază pe pretenția că e *cea* bună, *cea* justă, adică unica bună și justă. *Justul* este tipul de evaluare caracteristică a normelor de Drept și dacă întîlnim uneori, după cum se va vedea, unele normațiuni care nu sînt întru totul juridice dar urmăresc totuși stabilirea și păstrarea unei anumite justiții, vom fi siliți să le recunoaștem *natura juridică*, chiar atunci cînd anumite schimbări de destinațiune și anumite condițiuni de aplicare le diminuează potențialul, și le estompează ceva din coloritul propriu; le numim atunci: „quasi-juridice", numai pentru a nu lăsa să se confunde cu cele cărora și condițiunile extrinseci le permit afirmarea întregului lor caracter. Într-adevăr există în viața socială de totdeauna, iar în cea evoluată se întîlnește tot mai frecvent, o categorie de normațiuni care s-ar putea denumi cu termenul de „reglementări" sau de „statute cu aplicare parțială". Exemplul tipic îl constituie statutele diferitelor asociațiuni sau congregațiuni cu scop limitat *(G.Gurvitch* le numește „societăți funcționale"). Ele prezintă o structură întru totul analoagă ordinii juridice, și constituiesc un simulacru de Drept pozitiv și viu înlăuntrul unor organizațiuni sociale care astfel sînt analoage statelor. Ca și normele juridice, normele statutare limitează

și ele conduita indivizilor care compun un grup distinct. Respectarea dispozițiilor acestor „statute" este întotdeauna sancționată prin diverse măsuri de garanție între care figurează, de obicei, excluderea din grup, pierderea unor anumite drepturi, avantaje sau distincțiuni. De asemenea, în arhitectonica lor, statutele sînt întotdeauna ținute să respecte o anumită ținută „justă", iar normele statutare care n-ar respecta-o ar fi considerate ca defectuoase și ca solicitînd o corectare.

Însă, după cum (și chiar: „pentru că") o asociațiune sau organizațiune socială cu scop limitat nu poate fi confundată cu un „Stat", statutul ei nu este o veritabilă și plină „ordine juridică". Un stat este o organizare socială ale cărei atribuțiuni sînt nelimitate. Stă între atribuțiunile statului putința de a da orientări și de a dispune asupra tuturor tipurilor de activitate și asupra tuturor felurilor de scopuri individuale. Însăși asociațiunile „particulare" sau „cu scop limitat" își sprijină existența pe autoritatea statului. O asociațiune religioasă, culturală sau cu scop lucrativ n-ar putea instrumenta în chestiuni care privesc de pildă garantarea patrimoniului lor social împotriva terțiilor sau chiar împotriva propriilor lor membri, decît sub protecțiunea statului și ordinei de Drept pe care el o consacră și o conservă. Mai mult: statul nici n-ar suporta existența unei alte organizațiuni care, pe același teritoriu, să funcționeze cu atribuțiuni *universale*, paralel cu statul și totuși distinctă de el. Distincțiunea aceasta, oricît de redusă ar fi, ar implica totuși divergențe sau abateri de la regulile de Drept admise de stat. Asociațiunile particulare existente pe baza unui „statut parțial" pot funcționa numai ca simple organizării de stat, deci ca accesorii ale statului. Acolo însă unde statul nu există, ele pot apărea ca un fel de schiță sau embrion al unui stat.

Tot între normele de tip statutar și deci „quasi-juridic", trebuie să socotim toate reglementările de durată precară și de destinație circumscrisă, cum sînt de pildă: regulile de joc. Partenerii jocului de șah, sau de biliard, ai jocurilor de cărți, ai jocurilor, luptelor și concursurilor sportive, sînt ținuți să respecte anumite condițiuni precise la care sînt considerați că au aderat în mod tacit prin însăși acceptarea calității de partener. Normele acestea nu sînt obligatorii față de *oricine*, ci numai față de cei ce intră în simulacrul de luptă pe care-l oferă jocul. Supunîndu-se acestor norme, partenerul devine membru al unui grup precis, cu statut precis (fie că „grupul" n-ar fi alcătuit decît din două persoane, cum e cazul jocului de șah). Ca și-n asociațiile statutare, există sancțiuni care se aplică contra transgresiunilor și anume, în trăsături generale, ele sînt aceleași și aci: pierderea unor „drepturi", sau a unor avantaje de ale jocului, excluderea din joc, aplicarea de amenzi, descalificarea etc. Jocurile copiilor, chiar cînd sînt simple improvizații spontane, poartă de regulă aceeași caracteristică: ele implică acceptarea unor anumite „norme", precum de exemplu: norma de a simula credința efectivă în veracitatea unor date fictive. S-a observat[3] că jocurile sportive constituiesc o utilă pregătire la viața socială și un important mijloc de cultivare a solidarității. Se poate dovedi însă totodată că, atît ele, cît și jocurile copilărești în genere, anticipează și formează conștiința politică și juridică tocmai prin faptul că întăresc obiceiul respectării normelor consacrate. Dacă este vreo deosebire, din acest puct de vedere, între jocurile copilărești și activitatea organizațiilor sportive, ea consistă

[3] Vezi *L'acquisition du „sens social"*, de Louis-André Fouret (art. în *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1927, p. 349—559).

în aceea că jocurile copilărești influențează asupra unui material mai plastic și astfel eficacitatea lor e mult superioară. Poate însă că nici ele, nici jocurile adulților n-ar avea aceeași putere educativă dacă în structura normativității lor n-ar intra, ca element organic, ideea de justiție și valoarea de „just". Nu se poate nega însă participațiunea aceasta. Ideea de dreptate care cere în jocurile sportive intervenția unui organ special: arbitrul, e tot atît de vie și activă în jocurile copiilor unde și arbitrajul și sancțiunea au caracterul „difuz", Cu toată starea de difuziune a funcțiunii judecătorești în jocurile și întreprinderile lor, copiii manifestă un foarte accentuat și sever simț de dreptate. Astfel, un „grup de joc" copilăresc este, și în sens filogenetic și-n sens ontogenetic, un preliminar al grupului politic, iar norma celui dintîi e premergătoare sau simptomul ordinii juridice a celui din urmă.

Între comunicările prezentate primei sesiuni a Institutului Internațional de Filosofia Dreptului, în 1933, aceea a profesorului Sinzheimer susținea o separațiune între Drept și stat, pe temeiul unor observațiuni asupra dezvoltării Dreptului uvrier în mod cu totul independent de viața de stat. Însă cu toată documentarea autorului, rămîne în picioare adevărul că: atîta vreme cît statul n-a recunoscut și n-a adoptat încă organizația suplimentară pe care lumea uvrieră și-a confecționat-o cu încetul pentru condițiunile sale speciale de activitate, normele acestea de interes și aplicare circumscrisă păstrează caracterul de statut privat și nu pot fi considerate ca figurînd cu adevărat în ordinea de Drept, cu toate sancțiunile de eficacitate relativă pe care se sprijină. Atunci cînd *statutul* uvrier devine *legislație* uvrieră, anvergura sa e cu totul alta, pentru că, cel puțin formal, întreg organismul social îi stă în garanție cu autoritatea sa; iar interesele speciale uvriere intră între elemen-

tele constitutive ale vieții de stat. Negreșit, e inutil să mai adăugăm că incorporarea statutului uvrier în ordinea de Drept nu se produce decît din clipa cînd ansamblul societății înțelege necesitatea unei protecțiuni a acestui statut prin autoritatea colectivității. Fiecare instituție de stat, ca școala, biserica și chiar instanțele judiciare, a trebuit să traverseze *faza statutară* pînă la adoptare și consacrarea rolului și importanței sale pentru întreaga colectivitate.

După cum a arătat G. Gurvitch cu aceeași ocazie, Dreptul se regăsește în stare născîndă în condițiile de activitate ale tuturor comunităților sociale. Însă Dreptul în stare născîndă nu e încă Dreptul propriu-zis deși normele pot să le fie formal perfect similare, deși aceeași grijă de a rămîne „just" se poate descoperi în construcția ambelor categorii de norme, deși atît unele cît și altele cuprind aceeași garantare prin sancțiuni și, cu toată analogia tehnicii lor.

S-ar părea deci că ceea ce constituie diferența specifică a normelor de Drept ar trebui să cuprindă și particularitatea de a fi elaborate, consacrate și garantate prin organizația de Stat. Tema aceasta numără între apărătorii ei actuali pe Hans Kelsen căruia-i aparține formula lapidară: „alles Recht ist Staatsrecht, alles Staat ist Rechtstaat". Este mult adevăr în această afirmație, mai ales în al doilea moment al ei, pentru că originile istorice ale Dreptului se confundă cu ale statului și anume pentru că statul nu este decît ansamblul mai mult ori mai puțin dezvoltat al organelor de creațiune, de aplicare și de garantare a Dreptului (cum am arătat în volumul *Principii Fundamentale*). Aceasta înseamnă că noțiunea de „Drept" este implicată în cea de stat, că nu pot spune „stat" fără a nu presupune și Dreptul pe care-l servește, așa cum nu pot spune „corp viu" fără a implica și funcțiunile vitale pe care le efectuează. Cu alte cuvinte, decurge de aci că noțiunea de stat nu poate servi

la definiția Dreptului, de vreme ce și statul, la rîndul său, se definește prin Drept. Însă ceea ce distinge statul de „asociațiile statutare" trebuie să posede un corelativ în ceea ce distinge Dreptul de „statut". Iar calea pentru a descoperi caracterul esențial al Dreptului trebuie să fi ducînd prin analiza acestei corelativități.

Una dintre definițiile cele mai apropiate de adevăr din cîte s-au dat Dreptului este definiția lui Jhering (propriu-zis: precizată, demonstrată și vulgarizată de acesta, dar anticipată de autorii secolului al XVII-lea) anume: „Dreptul este forma sub care condițiile de viață ale societății sînt realizate prin forța de constrîngere a statului". („Die Form der durch die Zwangsgewalt des Staates beschaffene Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft"). Ceea ce constituie valoarea acestei definiții este faptul că pune accentul pe viața socială, privită în întregimea ei, adică, cum s-a spus după *Grotius:* pe „socialitate". Este într-adevăr important să observăm că Dreptul nu are destinația de a garanta unele sau altele dintre interesele individuale sau dintre interesele colective. Nu este normă de Drept, propriu-zisă, norma care se îndreaptă numai asupra unor scopuri particulare și limitate. Împlinirea și garantarea scopurilor particulare și limitate nu pot asigura condițiile de viață ale societății. Societatea cuprinde o *corelațiune* pe idei, scopuri, aprecieri și acțiuni, de atitudini fizice și atitudini psihice, în care cultivarea unui mic grup de elemente, organizarea și apărarea unui anumit scop aparținînd unei părți din grup nu poate asigura deplin funcționarea întregului sistem.

De fapt, să ne dăm seama ce trebuie să însemne această „asigurare". Termenul acesta poate să se raporte la două moduri de acțiune: există asigurarea prin creațiune și asigurare prin conservare. A asigura producerea unui fapt poate să însemne a crea acele condițiuni fără de care faptul nu se

poate produce. În acest sens se poate vorbi de exemplu despre asigurarea încasării impozitelor fiscale într-un stat. Ea, neputîndu-se produce de la sine, presupune crearea de organe și de condițiuni indispensabile faptului încasării. Producerea unui fapt poate să fie „asigurată“ în sensul conservării atunci cînd faptul, decurgînd din anumite condițiuni naturale, se produce în mod spontan, se produce „de la sine“, însă un număr de factori sau împrejurări adverse pot să-l oprească parțial sau pe deplin. Astfel e bunăoară recolta unei grădini de legume care, după însămînțare sau plantare, s-ar dezvolta spontan *dacă* un număr de condițiuni adverse ca seceta, insectele parazite, buruienile, n-ar amenința-o. Asigurarea, în acest caz are un caracter pur defensiv.

De care mod de asigurare este vorba în formula lui Jhering?

Societatea este oare un fapt care așteaptă să fie produs, sau unul care se produce de la sine, în mod natural? Problema aceasta nu se mai pune azi cum o puneau Juan Mariana, Hobbes și Rousseau. Viața socială e un fapt natural, care cere să fie confecționat sau pricinuit în mod expres; asigurarea sa nu poate consista decît în acte de conservare sau ocrotire.

În cazul acesta, se pun întrebările: în contra căror adversități trebuie arătată ea? și care sînt funcțiunile vieții sociale care nu se desfășoară singure în mod satisfăcător ci solicită intervenția „ordinii juridice“?

Punînd astfel problema, vom putea ușor contura caracterele prin care normele juridice se disting de celelalte norme sociale; deoarece, în tot cazul, dintre celelalte feluri de norme sociale nici unele nu au darul de a asigura menținerea vieții sociale în genere prin înlăturarea cauzelor de decisive perturbări.

De pe acum chiar, fără a căuta care anume sînt aceste cauze decisive de perturbare și fără a preciza care sînt condițiile sau laturile în care, fără speciale măsuri, periclitarea devine iminentă, putem întrezări datele cu care se va putea construi definiția logică a Dreptului.

Deosebirile dintre ordinea de Drept și celelalte sisteme de normațiune a vieții sociale nu stau toate pe același plan, nu sînt toate diferențe referitoare la același punct de vedere. Între ordinea de Drept și normațiunea statuară a asociaților cu scop restrîns deosebirea nu este de ordin formal, ci o deosebire *de fapt*. Diferența stă în *obiectul* normațiunii precum și-n mărimea sferei colective care se vădește interesată în existența și respectarea normelor. Față de regulile ceremonialului și cu alte convențiuni, uzuri sau moravuri, deosebirea e însă și de ordin formal deoarece în structura totală a acestora derivațiunea logică are un caracter cu totul lax, e *inesențială*, dacă nu chiar inexistentă. E drept că multe dintre moravurile tradiționale, uzurile și regulile de politeță sînt reguli de origine juridică sau quasi-juridică însă decăzute din orice sprijin al autorității organizate. Cauzele care determină această decădere pot fi numeroase dar nu ne interesează acum; însă între efectele ei, unul are importanță în discuția problemei noastre: e faptul pierderii sensului și rațiunii lor inițiale. În *Les transformations du Droit*, *Tarde* a emis cîteva observații sau ipoteze interesante referitoare la originea unora dintre uzurile sociale tradiționale, precum este strîngerea mîinii în semn de prietenie, aldămașul, salutul etc. Prima s-ar părea că derivă din practica juridică a „arvunei“ în cazul stabilirii de convențiuni cu obiect material. Cuantumul arvunii a suferit o progresivă diminuare și o pierdere din proporțiile sale, în măsura în care s-a afirmat importanța socială a „cuvîntului dat“ și deci a „creditului“. Aldămașul derivă dintr-o formă specială în care se satisfăcea altădată

nevoia de publicitate a actelor juridice importante, civile sau comerciale. Salutul prin descoperire și prin înclinare este reminiscența alterată atenuată, a unor forme (poate „procedurale") utilizate în stabilirea și recunoașterea acelor raporturi juridice care constituaiu „sclavagiul" (aplecarea capului este punerea lui la dispoziția sabiei). Toate acestea, ca atît de multe altele, nemaiavînd legătură cu sistemul logic al ordinii juridice în vigoare, rămîn izolate de orice logică și pot să pară niște produse ale capriciului. Logicitatea lor istorică nu acoperă ilogicitatea lor actuală. Ceea ce le-a suprimat calitatea lor de norme juridice este aceeași împrejurare care le-a suprimat și logicitatea, anume: încetarea sau diminuarea funcțiunii pe care o împlineau în ansamblul vieții colective. Viața socială e *posibilă* azi și fără ele, ele n-o mai garantează. Faptul că supraviețuiesc dovedește însă că utilitatea lor nu e cu totul nulă. Există norme sociale care-i apar colectivității ca indispensabile, și există și de acelea care-i apar numai ca utile. Căci, ceea ce menține în vigoare o normă nu e calitatea ei efectivă de utilitate sau calitatea de indispensabil pe care ar poseda-o în mod *efectiv*, ci simpla judecată ce-o face conștiința colectivă despre caracterul obligator, despre caracterul coercitiv pe care trebuie să-l îmbrace unele norme. Atunci cînd încep să se organizeze sancțiunile, cînd încep să se precizeze condițiile, modalitățile și agenții aplicării acestor sancțiuni, normele care se bucură cele dintîi de asemenea amenajare sînt cele care prezintă aprecierii colective cea mai mare importanță: în favoarea lor se impune cea mai strictă respectare, iar transgresarea lor atrage cea mai energică represiune, *ca și cum* de respectul ori de transgresarea lor ar depinde menținerea ori distrugerea colectivității. Ceea ce avem noi însă de descoperit este categoria de norme care *efectiv* hotărăsc menținerea vieții sociale, normele a căror suprimare sau călcare regulată ar

periclita desfășurarea naturală a socialității. Numai într-însele vom putea distinge integral caracterele proprii ale juridicității.

Alături cu distincțiunile de mai sus, o alta, care este de mare importanță în studiul nostru, este cea pe care trebuie s-o facem între normele juridice *cardinale* și normele juridice *adventive*. Primele, adică normele juridice cardinale, sînt cele care sînt destinate să garanteze existența vieții sociale; celelalte, adică normele juridice adventive sînt cele destinate să asigure existența și aplicabilitatea normelor cardinale. Astfel toate dispozițiile legale care au în vedere siguranța statului, care au în vedere organizarea și condițiile de existență ale forței publice, toate normele de administrare a sancțiunilor și de procurarea mijloacelor materiale pentru scopurile de mai sus (legile fiscale, financiare, bugetare etc.) toate normele care pregătesc condițiile de ordin sufletesc pentru maxima siguranță de aplicare a normelor juridice cardinale, toate acestea sînt norme juridice *adventive*. Aci se poate vedea distincția între ceea ce e fundamental juridic și ceea ce e juridic prin aluviune, prin adjuncțiune, prin excrescență. Așa de pildă, legile școlare fiind *legi*, conțin norme juridice, dar fiind *școlare*, sînt adventive pentru că contribuie la viața statului și, pe această cale, contribuie la asigurarea menținerii și autorității normelor juridice cardinale (statul nu întreține școli, nu declară de obligatorie școlaritatea și nu urmărește suprimarea analfabetismului pentru a servi astfel „socialitatea" în genere, ci pentru că prin aceste măsuri se servește pe sine: își pregătește organele de care are nevoie, își propagă „ideologia" pe care se sprijină, înlesnește funcționarea diverselor sale „instituțiuni" și dă mijloacele intelectuale pentru unanima cunoaștere și aplicare a „legilor). Tot astfel, ritualurile religioase pot deveni obiect al normelor de

Drept atunci cînd practicarea acestor ritualuri apare ca o condiție indispensabilă pentru respectarea normelor juridice cardinale sau și a celor adventive. Aceasta se întîmplă în mod firesc, în primul rînd în colectivitățile ale căror norme juridice cardinale sînt, parțial sau total, de derivațiune direct religioasă. În aceste tipuri de „ordine juridică“, manifestările religioase sînt: pe de o parte *premise teoretice* din care derivă normele juridice cardinale, iar de altă parte: mijloace tehnice pentru asigurarea respectării acestor norme. De aceea, în colectivitățile unde predomină concepțiile și mentalitatea religioasă (de exemplu în Europa medievală sau la popoarele antice) dezvoltarea tehnică a Dreptului se resimte în cea mai largă măsură de aceste împrejurări: sistemul de probațiune, calitățile și ierarhia persoanelor, calificarea crimelor și ierarhia pedepselor, cuprind determinări și mijloace de esență pur religioasă.[4]

Distincțiunea dintre normele juridice cardinale și cele adventive ne este utilă în discuțiunea prezentă pentru că dacă ne propunem să găsim caracterul propriu al normelor juridice, trebuie să ne dăm seama că acest caracter nu apare pronunțat în toată plenitudinea decît în acele norme care sînt îndreptate direct spre garantarea vieții sociale, adică în cele cardinale. Normele juridice adventive, neavînd decît un efect indirect, „mediat“, pot să ne rătăcească în această cercetare sau pot să întîrzie prin ocoluri inutile ajungerea țintei.

---

[4] Tot cu acest prilej putem observa că între Drept și Religie nu există, în sensul curat al cuvîntului, nici opoziție necesară, dar nici necesară dependență. Ele sînt două tipuri de atitudini coordonate între ele dar distincte. Istoricește, Religiunea e, generalmente vorbind, unicul izvor al vieții juridice, după cum este și unicul izvor al gîndirii artistice, științifice, filosofice.

Tendința socială există în mod natural în fiecare individ omenesc. Mijloacele strict necesare pentru satisfacerea ei există de asemenea: toate căile de expresiune, toate căile prin care conținuturile unei conștiințe individuale pot fi proiectate în alte conștiințe, sînt mijlocul primordial al societății omenești. Dacă între indivizi n-ar mai exista și pricini de adversitate, regulile de Drept ar fi perfect inutile; nevoia naturală de „normațiune“ s-ar satisface prin celelalte tipuri de norme sau reguli, aplicate fie în societate, pentru intensificarea și captarea sentimentelor, fie în tehnica muncii de producțiune, fie în tehnica descoperirii adevărului, într-a activității de defensivă în contra primejdiilor naturale etc. Vom încerca acum să stabilim cauzele care nasc adversitățile interumane. Ele fiind condițiunea existenței Dreptului, vom putea găsi, în sfîrșit, nota distinctivă a normei juridice între celelalte norme.

S-ar putea crede că, dacă viața socială ar consista în ultima analiză numai în circulația conținuturilor de conștiință, atunci condițiunile existenței și ale asigurării ei ar fi foarte simple. Totuși, iluzia se risipește dacă adăogăm că tot ce ne preocupă, tot ce știm, tot ce prețuim, tot ce urmărim și tot ce dobîndim este un conținut al conștiinței noastre, — dacă știm că toată lupta vieții, cu victoriile și înfrîngerile ei, se dă, pentru noi, în primul rînd, pe planul conștiinței și că beneficiile și suferințele trupești, munca și consumația, lipsurile și abundența pe care le procură viața socială sînt numai consecința și traducerea materială a schimbului mintal. Ceea ce, făcînd parte dintre manifestările omenești, trece de scena mintală și ceea ce nici nu ajunge s-o ocupe, nu mai este fapt *social* propriu-zis ci simplu eveniment al vieții animale. Atacul unor bandiți asupra unui om pașnic, jefuirea acestuia

sau asasinarea lui, se pot produce fără nici un fel de comunicare mintală, fără nici un schimb de „idei“ între victimă și agresori, pentru că atacul acesta, în sine, nu e un fapt social. El poate avea cauze sociale, poate avea efecte sociale și se poate folosi de mijloace și condițiuni procurate de viața socială, — dar el însuși stă afară de cadrul social, rămînînd un simplu fapt brut, fizic și animal. De asemenea faptul simplu al consumației unui articol alimentar poate fi consecința unor raporturi sociale, poate fi săvîrșit în împrejurări și in modalități create de societate, dar el, prin esența sa, e un proces al vieții fiziologice.

Raporturile sociale, ca procese de schimb și circulație a „ideilor“ (numim astfel, mai comod, conținuturile de conștiință), n-ar putea avea loc însă dacă „ideile“ n-ar prezenta o anumită atracțiune, o anumită „valoare“. Ideile între noi numai în măsura în care prezintă o importanță, în măsura în care dorim să le primim și să le cuprindem în conștiința noastră. Ceea ce n-are *nici o valoare*, nu *există*, pentru noi. Un conținut de conștiință nu e niciodată neutru sau indiferent, ci întotdeauna se prezintă ca o valoare, altfel nici atenția noastră nu l-ar căuta și nu l-ar incorpora. Tot ce ne interesează în viață este o valoare pe care tindem *s-o posedăm*, să ne-o însușim, adică s-o anexăm persoanei sau „eului“ nostru. *Orice interes este tendința posesiunii unei valori.*

Aci însă, trebuie să facem o nouă distincțiune și să precizăm o stare de lucruri de o mare importanță.

Valorile pe care tindem să le posedăm se pot grupa în două mari clase. Există valori pur conceptuale și valori sensorio motrice, pe care le mai putem numi și „sensoriale“, „empirice“ sau „materiale“.

Posesiunea valorilor conceptuale constă în simpla prezență în conștiință a unor conținuturi mintale. Un adevăr

științific, o informație despre un fapt real, o comparație poetică, o melodie sau un motiv muzical, conținutul unui roman sau al unei drame, un aspect frumos al naturii, o credință religioasă, iată valori pe care nu le putem *poseda* decît *mintal* și pe care le numim: **valori conceptuale**.

Valori empirice, sensoriale sau sensorio-motrice sînt cele a căror posesiune interesează simțurile și totodată posibilitățile de acțiune. Un obiect material poate fi numai *cunoscut* sau numai contemplat, dar în cazul acesta el nu e posedat decît mintal, conceptual. Materia sa nu este posedată decît cînd există posibilități de acțiune asupra obiectului sau cu ajutorul lui, iar acțiunea implică și senzațiunea.

E, credem, de prisos să adăugăm că atît acțiunea cît și senzațiunea fiind atitudini de conștiință, însăși posesiunea materială a unui obiect nu poate avea loc decît în conștiință: e un fapt de conștiință. A poseda un obiect fără a-l cuprinde mintal, într-un chip oarecare, e un non-sens. Dreptul roman socotea „animus domini“ ca pe una dintre cele două condițiuni indispensabile ale „posesiunii“ (în sens juridic restrins). Dar acest „animus“ este intenționalitatea, care nu poate fi concepută decît ca un fapt de conștiință.

Modalitatea primitivă și cea mai simplă a posesiunii, sau gestul primordial de la și prin care ea se începe, este simpla contemplare sensorială. Toată complexitatea pe care o poate prezenta orice altă modalitate de posesiune nu este decît o amplificare a acesteia[5]. Posesiunea conceptuală se exercită exclusiv prin funcțiunile intelectuale, pe cînd posesiunea sensorio-motrice sau empirică se exercită de conștiința intelectivă, ajutată de funcțiunile sensoriale și de cele active, — acestea implicînd volițiunea, deci conștiința intențională. A

[5] Vezi *Principii fundamentale de filosofie juridică*, cap. VII.

poseda materialmente un creion înseamnă a-l deține, *simțindu-l* în mînă (sau putîndu-l simți) oricînd *dorești* și a-l putea mînui, a putea *activa* cu el și asupra lui, cînd *vrei*.

O dată precizate cele de mai sus, putem constata că, pe cînd valorile conceptuale pot fi simultan posedate de oricîte persoane, deoarece posesiunea conceptuală nu epuizează obiectul ei, — valorile sensoriale sînt epuizabile prin caracterul material pe care-l presupun obiectului lor, și deci nu pot fi supuse posesiunii simultane și efective a mai multor persoane. Posesiunea sensorială implică acțiune posibilă asupra obiectului sau cu ajutorul lui, implică manevrarea obiectului, punerea lui în mișcare sau în funcțiune, în vederea *scopurilor* (intențiunilor) personale ale posesorului. Ele, de vreme ce implică activitatea motrice, sînt spațiale și deci supuse „individuațiunii"; existența lor și deci și disponibilitatea lor e limitată. De aceea și posesiunea ce se exercită asupra lor nu poate fi limitată. O pictură, într-un muzeu de artă, poate fi contemplată (deci posedată conceptual) de un număr nedefinit de conștiințe, fără ca ea să se consume cîtuși de puțin din cauza acestei contemplări. Dar această posesiune nu se îndreaptă asupra obiectului material: contemplarea e posesiunea aspectului, e posesiunea imaginei, e posesiunea impresiilor subiective pe care tabloul le ocazionează. Posesiunea efectivă și materială (adică empirică sau sensorio-motrice) a acestui obiect, posesiunea pînzei pictate și a culorilor de pe ea, a cadrului sau chassiului său, implică latitudinea de a „muta" obiectul după dorință, de a-l transforma eventual, ori chiar de a-l distruge. De aceea ea nu poate fi atribuită simultan unui număr nedefinit de conștiințe volitive și active. Materia e epuizabilă, e consumabilă și individualizata, de aceea nu e susceptibilă decît de *o apartenență limitată*, limitată adeseori chiar pînă la exclusivitate.

Pe scurt: *valorile conceptuale sînt valori de apartenență ilimitată: cele empirice sau materiale sînt valori de apartenență limitată.*

Apartenența valorilor materiale nu poate fi considerată ca ilimitată decît în cîteva cazuri speciale: cînd obiectul este *de fapt* inepuizabil prin cantitatea în care e dat (nu prin natura lui): precum este în genere: aerul respirabil, lumina și caloriile solare. În anumite cazuri chiar și acestea pot suferi o limitare în apartenența de care sînt susceptibile: aerul respirabil într-o mină subterană, lumina solară într-o aglomerație de edificii etc.

Contingențele lumii în care trăim fac însă tocmai posesiunea valorilor materiale să condiționeze direct și riguros existența animală a indivizilor omenești. Indirect, această posesiune condiționează manifestările pur spirituale și pe cele sociale. Ceea ce rezultă în mod fatal este că valorile de apartenență limitată provoacă între indivizii omenești: *competițiunea*.

Malthus a emis la finele secolului al XVIII-lea observația că omenirea, dacă ar trăi în condițiuni sociale fericite, ar crește numericește în progresiune geometrică, în timp ce mijloacele de hrană nu pot crește decît în progresiune aritmetică, așa ar ajunge să intre într-o sălbatică luptă de competițiune pentru subsistență, — astfel că fericirea s-ar schimba curînd într-o dramă sîngeroasă. Adevărul este că, și fără disproporția dintre populația globului și cantitatea totală a hranei, competițiunea există și decurge din faptul că valorile cele mai căutate ca indispensabile vieții sînt tocmai valorile de apartenență limitată.

Pe cînd nimic nu contribuie mai mult la coeziunea socială decît convergența spre posesiunea pur spirituală a valorilor conceptuale, nimic nu creează mai mari obstacole aceleiași coeziuni, nimic nu provoacă disensiune și dispersiune în

viața socială cît *competițiunea în vederea posesiunii valorilor de apartenență limitată*. Ea e ceea ce s-a numit „lupta pentru existență", cu o formulă care însă nu explică de ce existența implică și lupta.

Este drept că, pe de o parte competițiunea aceasta va fi fost și o condiție care a provocat și unele alianțe, deci manifestările cele mai puternice ale sentimentului de „solidaritate umană" (constatare în care teoreticienii monarhomahi de odinioară sînt completați de acei ai „ajutorului mutual" din zilele noastre), dar e tot atît de adevărat că și înlăuntrul unui corp social solidar, competițiunile se pot ridica la fiecare pas din cauza aceleiași coincidențe: valorile cele mai indispensabile vieții animale sînt tocmai cele de apartenență limitată sau exclusivă.

Solidaritatea grupului, coeziunea sa, nu este și nu poate fi garantată și organizată decît prin existența unor norme care să suprime sau să atenueze competițiunile sau măcar efectele lor antisociale și dispersive. De aceea un grup social nu există ca atare, ca grup organic și de-o relativă permanență, decît din momentul cînd asemenea norme apar ca unanim acceptate și impuse conduitei individuale. Ceea ce desemnează primele trăsături în fizionomia unui grup social constituit este tocmai norma sau sistemul de norme care au efectul de a atenua competițiunea. Fără ele, unele raporturi sociale, efemere și sporadice, e probabil că se pot produce, dar nu poate să apară totuși acel „sistem staționar" de raporturi sociale care constituie viața unei colectivități stabile, ca: tribul, clanul, națiunea.

Iată-ne, deci, ajunși în fața soluțiunii pe care o căutam: împrejurarea sau factorul care periclitează posibilitatea de existență a societății și împotriva căreia Dreptul are destinația s-o asigure este: competițiunea pentru posesiunea valorilor de apartenență limitată. Inversînd această

propozițiune s-ar putea deduce un început de definție a Dreptului. *Dreptul* ar fi atunci: *o totalitate de norme de acțiune destinată să asigure posibilitatea vieții sociale prin atenuarea competițiunii născute din tendința de posesiune a valorilor de apartenență limitată.* (Formula I)

Întrebarea ce se ridică acum este dacă această caracterizare e suficientă, dacă această „diferență specifică" distinge normele juridice de toate celelalte norme sociale.

După cele anterior expuse, ne amintim că am avea în primul rînd să mai intercalăm în această formulă termenii prin care se va distinge norma juridică de normele a căror *elaborare logică* e mai laxă și de cele care nu se impun conștiinței și rațiunii printr-o serioasă pretenție de *justiție*.

Definiția perfectă va trebui să țină seama însă și de faptul că nici logicitatea, nici justiția nu sînt desăvîrșit realizate în Drept, ci numai *condițiuni ideale* ale sale. Se poate spune că: realizarea unui maximum de logicitate în structură și a unui maximum de justiție în conținut, constituie *normele* de bază ale edificării *normelor* de Drept. Aceste condițiuni disting Dreptul de alte normațiuni care pot apărea uneori în mod excepțional în viața colectivităților, avînd tot destinațiuni sociale și autoritare dar neavînd de fel pretenția de a face *dreptate*. Astfel sînt: ordonanțele emise de comandamentul unei armate de ocupație sau măsurile represive în timpul unor grave tulburări revoluționare.

În al doilea rînd este necesar să facem distincție între natura organică și sistematică a totalității care constituie Dreptul și aspectul de simplă colecție fortuită pe care l-ar purta altă totalitate de norme sociale, precum ar fi regulile așa-numitului „cod al manierelor", al „politeței" sau al

„etichetei". Organicitatea Dreptului decurge pe de o parte din structura sa logică, adică din faptul că normele care alcătuiesc ordinea juridică sînt *deduse* dintr-un număr de „principii" fundamentale (așa cum Dreptul roman s-a format prin dezvoltarea și interpretarea Legii celor XII table). De aceea putem considera Dreptul ca un „sistem deductiv", termen care evocă sforțarea de logicitate fără să implice reducerea la unul singur, a principiilor de bază. De altă parte, ordinea juridică este o totalitate organică grație faptului că ea corespunde unei *anumite* colectivități: unitatea grupului social creează unitatea ordinii juridice după cum la rîndul său unitatea ordinii juridice creează unitatea grupului social.

În al treilea rînd, tocmai pentru că adevărata natură a Dreptului trebuie căutată în destinația sa de a urmări un maximum de socialitate, asigurînd înfăptuirea ei împotriva factorilor contrarii, tocmai pentru că esența lui trebuie căutată în normele cardinale, pe cînd cele adventive au o destinație suplimentară, auxiliară, și nu au prin ele însele adevăratul caracter juridic, definiția perfectă trebuie să înlăture confuziile și să precizeze destinația. Să nu se uite că tot ce este realizare voită omenească, servind împlinirea unui scop, are caracter de construcție tehnică. Dreptul, de asemenea (cum am arătat în volumul *Principii fundamentale)*, poate fi considerat ca atare. Dar destinația sau scopul pe care-l urmărește fiind caracter esențial într-o construcție tehnică, definiția unui asemenea obiect trebuie să se refere la ea: prin enunțarea destinației sale se face definiția logică exactă a unui obiect tehnic, deci și aceea a Dreptului.

Într-al patrulea rînd, putem considera ca stabilit printr-o simplă explicație terminologică sensul pe care-l dăm cuvîntului competițiune, și anume știind că el se referă la

competițiunea născută din tendința unanimă omenească de a dobîndi posesiunea valorilor de apartenență limitată, așa încît putem simplifica formula definitorie, întrebuințînd în locul acestei întregi pericope, termenul: competițiune. Mai mult însă: cum am arătat că factorul care periclitează coeziunea și viața socială este tocmai această competițiune, este de la sine înțeles că o acțiune de garantare și asigurare a vieții sociale nu are să se îndrepteze decît în contra acestui factor, astfel că e suficient să vorbim despre garantare sau de asigurare, pentru a se înțelege la ce ne referim.

În sfîrșit, tot o simplificare necesară a formulei noastre definitorii poate fi obținută prin suprimarea calificativului pe care-l primea termenul normă cînd arătam că e vorba de norme de *acțiune*. Calificativul acesta este pleonastic, deoarece numai activitatea, acțiunile, pot fi supuse unor norme.

Cu aceste circumstanțieri și simplificări de expresie, credem că definiția cea mai adecvată a Dreptului ar fi cea care l-ar înfățișa ca *„un sistem deductiv de norme sociale destinate ca printr-un maximum de justiție realizabilă să asigure un maximum de socialitate într-un grup social determinat"*. (Formula II.)

Desigur, mulți dintre cei ce vor cunoaște această definiție vor fi surprinși de absența oricărei amintiri despre sancțiune, a oricărei amintiri despre caracterul coercitiv al Dreptului. Această omisiune este însă justificată, pentru motivele care urmează:

A. Sancțiunea nu poate defini Dreptul, pentru că orice altă normă socială este izbită de sancțiuni.

B. Sancțiunile juridice sînt fixate și, cum s-a spus, organizate, — dar fixitatea și organizarea lor nu este efectuată

la întîmplare, arbitrar, ci tot prin norme de Drept: sancţiunile sînt şi ele norme destinate să asigure normele, sînt deci nişte norme juridice adventive. O bună şi completă definiţie a Dreptului (deci a sistemului de norme juridice) trebuie să definească implicit şi sancţiunile, deci nu se poate servi de conceptul de sancţiune pentru a defini cu el Dreptul. Considerentele acestea sînt cele care s-au opus de *Ahrens*, împotriva definiţiei Dreptului după *Thomasius*.

C. Ideea de asigurare sau de garantare implică şi sensul unei eventuale acţiuni de constringere. Nu poţi concepe asigurarea păcii sociale fără a presupune prin aceasta întrebuinţarea tuturor mijloacelor necesare (şi fără îndoială, necontradictorii cu însăşi ideea de Drept).

D. Este falsă vechea şi extrem de acreditata convingere că puterea şi eficacitatea Dreptului ar sta numai în sancţiunea exterioară. Logicitatea şi justeţea, măcar parţială, a ordinii juridice nu rămîn fără de repercusiuni în ceea ce priveşte aplicarea şi respectarea normelor sale în societate. Dimpotrivă, aceste calităţi impun conştiinţelor omeneşti şi creează o nevoie interioară, o exigenţă sufletească a obedienţii. Consecvenţa logică şi justiţia exercită întotdeauna un ascendent puternic asupra voinţei individuale şi colective, ele cuceresc moralmente şi conving. Este un adevăr uşor de controlat în experienţă că poruncile cele mai arbitrare şi cele mai iraţionale (bazate deci mai mult pe conştiinţa forţei decît pe logică şi justiţie) sînt cele care incită şi ispitesc mai puternic pe individul omenesc la acte de nesupunere. Am fi înclinaţi să credem că tocmai din cauză că ordinea de Drept pozitivă nu apare niciodată şi nici tuturor ca absolut justă şi ca absolut consecventă logiceşte, tocmai de aceea este silită să recurgă la sancţiuni coercitive, la forţa brută. O dovadă în acest sens o constitue faptul că normele morale, oricît de „lipsite de sancţiune" ar părea, oricît sînt ele, chiar, incapabile de represiune şi coercitiune brutală, totuşi exercită în mod incontestabil, dacă nu totdeauna şi asupra tuturor, cel puţin asupra multor persoane şi în unele împrejurări, efecte inhibitoare şi diriguitoare importante. Fapte de înaltă renunţare şi dezinteresare, de sublimă jertfă, de devotament şi de veritabil idealism, oricît de rare ar fi, nu sînt numai de domeniul literaturii ci apar cu insistenţă chiar şi în aşa-zisele epoci de cras materialism şi de gravă depresiune morală. Chiar fără apariţia acestui fel de fapte, gesturile care vădesc mustrarea de cuget sau unele impresionante dezvăluiri „post mortem" a unei clare şi profunde conştiinţe morale, sînt suficiente spre a dovedi că există norme de conduită care influenţează puternic activitatea noastră exclusiv prin *convingerea*, prin *credinţa* pe care o avem despre *valoarea* lor. Aspiraţia spre justiţie şi spre logicitate, care orientează întotdeauna Dreptul în dezvoltarea şi edificarea sa, n-ar mai avea nici o raţiune de a fi dacă n-ar contribui şi ea la validitatea şi la forţa practică a normelor juridice.

E. Chiar faţă cu indivizii omeneşti puţin sensibili la prestigiul logicii şi al justiţiei, chiar faţă cu cei recalcitranţi şi rebeli în ce priveşte exigenţele de pură morală, este eronat a se crede că sancţiunea ea însăşi, adică desfăşurarea efectivă de forţă brută, poate garanta respectarea normelor de Drept. Ori de cîte ori norma de Drept apare ca *respectată graţie* exclusiv sancţiunii, sancţiunea nu mai are de intervenit efectiv. Aplicarea efectivă a sancţiunii dovedeşte că norma *n-a fost* respectată nici chiar atuncea cînd ameninţarea pedepsei stătea în sprijinul ei. Cînd o normă prevăzută cu sancţiuni impune respectarea numai graţie acestora, respectarea nu se produce graţie faptului brut al sancţiunii ci graţie condiţiilor sufleteşti ale celui care se teme de pedeapsă. Putem spune, fără a putea fi contrazişi, că: *împrejurările cînd norma*

juridică e respectată sînt tocmai acelea în care sancțiunea nu se aplică.

Cînd singură frica de pedeapsă ar constitui temeiul aplicării legilor, s-ar putea distinge în viața societăților un fel de flux și reflux, o succesiune de perioade ciclice asemănătoare cu cele pe care le-a observat *William Langton*, sau cu cele pe care le presupune „legea cererii și a ofertei", tot în materie de Economie:

Cînd crește frecvența pedepsei, crește frica;
Cînd crește frica, crește respectul legii;
Cînd crește respectul legii, scade frecvența pedepsei;
Cînd scade frecvența pedepsei, scade frica;
Cînd scade frica, scade respectul legii;
Cînd scade respectul legii, crește frecvența pedepsei;
etc., etc.

Grație faptului că legea se respectă și pentru alte motive decît frica de sancțiuni, oscilațiunile acestea sînt extrem de atenuate, imperceptibile și, numai în perioadele cînd factorul moral este el însuși în mare deficiență, se schițează, poate, existența lor.

F. În funcțiunea sa esențială de a aduce o asigurare a vieții sociale, Dreptul implică, incontestabil, și sancțiunea, dar n-o implică exclusiv nici pentru orice caz ca pe un element obligator fără de care Dreptul n-ar mai fi ceea ce e: o implică numai ca pe unul dintre mijloacele posibile și imaginabile de presiune. Atunci cînd Dreptul s-ar putea lipsi de sancțiunile coercitive, cînd sentimentul justiției și autoritatea consecvenței logice ar avea suficientă putere asupra conștiințelor și asupra acțiunilor noastre. Dreptul n-ar avea de ce să înceteze de a exista. Reglementările, convențiunile sînt necesare și indispensabile chiar între

oamenii de cea mai desăvîrșită cinste și bună-credință, atîta vreme cît *competițiunile* rămîn inevitabile. Astfel, Dreptul, putînd exista și fără sancțiuni, sancțiunea nu-l poate defini.

DREPT, MORAVURI ȘI MORALĂ

În cea mai importantă scriere filosofică a sa, *Der Zweck im Recht*, *Rudolf von Jhering* a fost cel dintîi care a făcut distincțiunea între punctul de vedere care convine studiului naturii inerte și cel care convine studiului ființelor vii. Explicarea de care sînt susceptibile fenomenele naturii inerte e numai explicația cauzală; cea care corespunde vieții ca atare e explicația finalistă, adică cea care se referă nu la cauzele mișcărilor, ci la scopurile sau destinațiunile lor. Dreptul, ca produs sufletesc și realitate sufletească, nu poate fi supus altui studiu științific mai adecvat decît celui care va fi îndreptat spre căutarea scopurilor ordinii juridice, adică a resorturilor sufletești care-i determină apariția și existența. Nu e locul aci să rezumăm gîndirea lui Jhering, dar putem să ne mărginim la considerarea soluției generale pe care el o propune problemei Dreptului. După Jhering, scopurile omenești se reduc toate la egoismul omenesc. Egoismul creează Dreptul, egoismul creează morala, însă acest egoism este altul decît cel pur individual și se numește... altruism. Altruism e egoismul filtrat prin viața socială, prin Istorie, prin Cultură. Probabil însă că autorul acestei teorii nu și-a dat seama suficient că prin această filtrare și prin profunda sa spiritualizare, egoismul și-a schimbat nu numai întinderea sferei sale de acțiune, ci și natura. Ceea ce rămîne în picioare în tot cazul din teoria de mai sus este accentuarea caracterului teleologic și finalist al

Dreptului și direcția teleologică pe care trebuie s-o adopte cercetările ce vor să-i stabilească natura. În definiția pe care am propus-o, acest caracter finalist este evident. De altfel această definiție este o emendare și o completare a celei preconizate de Jhering. Fără precizarea destinației sale, Dreptul nu poate fi definit pentru că existența sa este determinată exclusiv de această destinație. El este ceea ce este, numai pentru că are de îndeplinit un scop, are de realizat o misiune.

Moravurile, ca produse aproape „naturale" pentru că sînt spontane (pentru că instituirea lor nu decurge dintr-o intențiune conștientă), se pretează mai bine, se pretează complet unui studiu pur sociologic în sensul pozitivist. Ele ne apar ca suficient explicate și „înțelese" atunci cînd li se cunosc cauzele care le produc, cauzele și circumstanțele care le determină apariția, precum și legile naturale ale evoluțiunii lor.

Sub raportul acesta, Dreptul și Morala se situează într-o categorie aparte, diferită de ceea ce, printr-un termen destul de curent, se poate numi: „moravuri".

Raporturile dintre Drept și Morală, discutate nesfîrșit de la Thomasius încoace, au fost adeseori mai mult întunecate decît elucidate din cauza confuziunii care s-a făcut mai ales într-a doua jumătate a secolului al XIX-lea între „Morală" și „Moravuri". Vom preciza deci, aci, că moravurile sînt norme sociale uzuale, a căror aplicare trece adeseori peste limitele unui grup determinat și a căror sancțiune este difuză. Ele au ca efecte: uniformizarea și relativa solidarizare a indivizilor. Ele nu garantează viața socială, dar conturează o oarecare fizionomie de grup. Ele nu împlinesc un scop căutat și cunoscut, dar satisfac automatic unele nevoi psihologice. Morala, în sensul cel mai precis al cuvîntului, consistă, firește, și ea într-un total de norme dar explicația lor nu poate fi cauzală ci, totodată, de tip deductiv rațional și de tip teleologic. Ea nu decurge din cauze naturale, psihologice și sociale, ci din *motivațiuni* și principii. Imperativele ei nu sînt decretate de grupul social, ci direct și exclusiv de convingerile interioare, personale. Fără a fi o creațiune colectivă, cum sînt moravurile, și fără a-și deține puterea obligatorie din presiunea și coercițiunea grupului, imperativele morale dobîndesc, totuși o consacrare colectivă, un consens colectiv, în parte grație identității formale a spiritului omenesc de pretutindeni și, în parte, datorită adeziunii la anumite principii generale religioase sau filosofice.

Criteriul distinctiv între moravuri și imperativele morale propriu-zise stă în aceea că prohibițiunile și comandamentele care alcătuiesc prima grupă de norme sînt respectate de fiecare individ pentru evitarea blamului, a dezaprobării și a sancțiunilor colective, sau invers, pentru obținerea unui gest de aprobare sau de laudă. În scurt, moravurile sînt respectate pentru satisfacerea opiniei colective, a opiniei *altora*, pe cînd imperativele morale stau sub guvernarea și controlul scrupulelor de conștiință personală.

Deosebirea între ele nu e deci o deosebire de „conținut" ci e mai mult de ordin formal: aceleași imperative care uneori sînt respectate exclusiv de teama dezaprobării celorlalți se pot impune uneori voinței individuale prin scrupul de conștiință. În cazul întîi individul *cedează* moravurilor; în al doilea, își *impune* aplicarea preceptelor morale. Este cert că un imperativ care se respectă numai pentru scopul de a evita dezaprobarea sau pentru a provoca din partea altora gesturi de admirație, va rămîne cu totul inoperant în cazurile cînd acțiunea urmează să rămînă ignorantă, ascunsă aprecierii sociale. Obligativitatea și destinația sa au caracter exterior, și numai o apreciere tot exterioară

poate atrage punerea ei în practică. Dimpotrivă, cînd norma de acțiune este impusă ca scrupul de conștiință, ea va tinde să se aplice, indiferent de opiniile străine, indiferent de aprecierile persoanelor înconjurătoare și numai în cazul acesta se poate vorbi în sens corect și riguros despre un om „moral" și despre „moralitatea" unei acțiuni.

Moralitatea adevărată consistă în guvernarea acțiunilor prin scrupule de conștiință. De aceea există persoane profund imorale sau amorale în fondul lor sufletesc, care mențin vieții și purtării lor un aspect de perfectă conformitate cu moravurile. Gesturile lor nu provoacă niciodată reprobarea sau „scandalul" atîta vreme cît știu că reprobarea sau scandalul pot veni. Pentru aceste persoane, *moravurile înlocuiesc morala*. Însă cînd persoanele acestea se găsesc sau se cred în situația de *impunitate* și de *imunitate* contra oricărei neplăceri de sursă socială, orice gest le devine posibil, orice acțiune le pare permisă. Frîul interior lipsind inițial, iar cel exterior fiind suprimat, aparența de moralitate dispare iar ceea ce rămîne nu mai e decît bruta, animalul. Oricît de mizantrop și pesimist ar fi cineva, e greu să afirme cu certitudine că într-adevăr, toți indivizii omenești se situează în cazul acesta, că toți ar fi conduși numai de „moravuri" iar nu de „morală". E cu atît mai greu, e chiar imposibil să se afirme că frîul interior ar fi complet inexistent și că singură societatea constrînge și orientează acțiunile noastre.

În sens psihologic și istoric-evolutiv, e însă adevărat că moravurile au avut prioritate asupra moralei: conștiința morală se pare că și-a făcut apariția pe lume și că se dezvoltă în fiecare dintre noi datorită în primul rînd presiunii sociale: ea ar fi o interiorizare a conștiinței colective, o sublimare a ei. În spiritul teoriilor sociologice de azi, ceea ce era efectiv conștiință colectivă, apreciere colectivă, a fost și este privit de primitivi ca apreciere și conștiință a divinității. Cînd primitivul atribuie zeității sale o anumită judecată, o prohibițiune sau un comandament, acestea aparțin efectiv grupului social, conștiinței sociale. Acest factor sau principiu normator și ordonator care e conștiința colectivă și care în judecata subiectivă a primitivului apare ca fiind una cu conștiința divină, se transmută cu încetul din exterior în interior, din „Macrocosmos" în „Microcosmos". După cum într-un aparat fotografic un peisaj real se filtrează prin lentilă în dimensiuni reduse dar păstrînd aceleași proporții și raporturi ca-n imaginea vizuală directă, după cum se fixează pe placa sensibilă, astfel în conștiința individuală se organizează și se fixează în linii generale un sistem de norme și orientări ale vieții, sub radiațiunea conștiinței colective, privite ca „Divinitate". De atunci înainte, conștiința morală poate apărea ca „Voce a lui Dumnezeu". Ea păstrează uneori într-adevăr în aspectul său interior un caracter de exterioritate: ordinele ei par a veni de aiurea, de dincolo de subiectivitate. Impresia aceasta e explicabilă: în primul rînd conștiința morală se dezvoltă sub acțiunea celei colective; în al doilea rînd, în modul său de a funcționa, în modul cum se efectuează judecățile și aprecierile sale, ea procedează servindu-se de aparatul și de regulile logicii. Individul care se conduce exclusiv după indicațiunile ce-i vin din grupul social, nu are să judece singur ci se supune pasiv, fie de frică, fie din ambiție, fie din cauza acelui ascendent nemăsurat de care se bucură în fața fiecăruia dintre noi, dar mai ales în fața omului în „stare de natură" tot ceea ce apare ca o sentință a „tuturor". Individul care nu se conduce după nici un fel de normă prescrisă, lucrează după impulsiunile și afectele sale. Și-ntr-un caz și-n celălalt, el e subiectiv în determinațiunile sale. Cel care se conduce însă după scrupule morale trebuie să deducă *logic* inferențe adecvate diverselor cazuri. El n-are să ceară *altora* conținutul sau modalitatea acțiuni-

lor sale, ci trebuie s-o găsească gata, predeterminată, în normele principale fixe care se impun minţii sale în mod necondiţionat. Nici arbitrarul individual, nici contingenţele sociale nu mai influenţează hotărîrile sale. Ci aceste hotărîri decurg în mod categoric, scutite de labilitatea empiricului, de jocul impulsiunilor şi afecţiunilor subiective; de aceea ele şi apar ca transcendente, par a nu mai fi „din lumea aceasta".

Derivaţiunea aceasta se face prin procedeele caracteristice ale Raţiunii, prin *deducţiune*. De aceea „morala" propriu-zisă nu poate fi decît o morală *raţională*. O morală bazată pe sentiment nu poate exista decît cu condiţia ca sentimentelor să li se fi fixat anterior anumite valori adică să li se fi decretat un prealabil criteriu de apreciere a sentimentelor. Dar aceasta readuce implicit morala sub orizonturile Raţiunii.

Sub unghiul acesta descoperim o apropiere între normele morale propriu-zise şi normele de Drept, ambele presupun o derivaţiune logică din principii date, spre deosebire de „moravuri" care consistă în prescripţiuni sociale lipsite de o vizibilă şi rezistentă înlănţuire logică.

Calea de mijloc, între Drept şi moravuri, o ţine aceeaşi totalitate informă de prescripţiuni sociale, de origine şi de naturi diferite, care se denumeşte prin termenul de „cutumă" sau „obiceiul pămîntului".

„Cutuma" a fost obiectul unei exagerate preocupări şi al unei exaltări aproape mistice din partea aderenţilor celor mai entuziaşti ai „Şcolii istorice". I s-a atribuit gloria de a fi adevărata sursă a dreptului, de a reprezenta emanaţia cea mai pură a „conştiinţei juridice" şi de a cuprinde în gradul cel mai înalt şi pur caracterele esenţiale ale Dreptului.

O examinare sistematică a realităţii ne va ajuta să constatăm mai întîi marea eterogeneitate de elemente ce alcătuiesc cutuma. Alături de norme, cărora aspectul şi destinaţia juridică nu li se pot contesta, cutuma conţine ritualuri religioase care nu servesc cîtuşi de puţin pentru „garantarea" maximei socialităţi prin atenuarea competiţiunii. Ea conţine prescripţiuni complet lipsite de sancţiunea „organizată", dar şi complet lipsite de o justificare logică. Multe dintre ele sînt norme arbitrare, impuse la început prin forţă sau violenţă şi consacrate apoi, cu vremea, de „tradiţie".

Juristul rus *Korkounov* şi sociologul belgian *Em. Waxweiler* au arătat odinioară care e procesul prin care unele instituţiuni se creează prin simpla tradiţie. Teoria a fost reluată, de curînd, de către *Albert Galloway Keller* (din New York). Ea se poate rezuma cam astfel: o împrejurare nouă, neobişnuită, poate provoca într-un grup reacţiuni diferite din partea diverşilor indivizi. Aceste reacţiuni vor fi apreciate ca mai mult sau mai puţin reuşite. Cu repetarea împrejurării, şi cu ulterioarele repetări, un anumit mod de a reacţiona va tinde să se consacre ca fiind cel mai bun pe cînd celelalte vor fi părăsite. O dată consacrată ca singura utilă, reacţiunea aleasă devine act automatic, rutinar. Rutina îşi dobîndeşte cu încetul o autoritate de aşa natură încît nimeni în grup nu mai poate concepe o suprimare sau o substituire cu alt mod de acţiune în cazuri similare. Asupra ei se creează, cu vremea, legende. Ajunge să fie atribuită unor persoane de mare prestigiu înlăuntrul grupului, sau chiar „voinţei divine". Astfel respectul sau adoraţiunea pentru autor sau fundator atrage drept consecinţă indiscutabilă respectul pentru opera lui, adică pentru uzul sau obiceiul ce i se atribuie. Negreşit, o asemenea ataşare a reacţiunii de mai sus la credinţele religioase sau la prestigiul unui personaj de mare influenţă va avea ca urmare faptul că grupul social va considera drept „sacrilegiu"

ori cel puțin ca un gest de desolidarizare socială, deci de dușmănie, orice derogare de la tradiția consacrată. Atunci, sancțiunea va trebui să intervină cu severitate.

Așadar, pe scurt, o reacțiune considerată devine utilă, se consacră ca exclusivă, devine obicei, rutină, tradiție sfîntă și obligatorie, deci: instituție ocrotită prin sancțiuni. Cîtă iraționalitate intră în erijarea unui simplu obiceiu la gradul de instituție se poate ușor imagina și, totodată ușor se poate constata că „justiția" nu are de ce fi întotdeauna un criteriu respectat în această geneză a instituțiilor cutumiare. De aceea din arbitrarul despotic au putut rămînea între ele multe vestigii. Prezența lor în patrimoniul juridic al popoarelor a putut servi ca o probă despre veracitatea teoriei derivării Dreptului din forță.

Cutuma „juridică" este deci o parte din „moravuri", și anume acea parte care în virtutea unui fel de inerție poate persista înglobată în complexul ordinii juridice al unei colectivități, dar care se distinge de Dreptul propriu-zis prin sorgintea sa și prin modul său de elaborare: *irațional și lipsit de intențiunea conștientă* și expresă a normațiunii. Cutuma juridică, intercalată în ordinea de Drept propriu-zisă, rămîne „cutumă" numai prin originea ei. Prin faptul că în mod intenționat și pentru anumite motive raționale ea a fost ulterior admisă și păstrată în ordinea de Drept, ea devine normă juridică propriu-zisă, la fel ca celelalte.

Finalitatea intenționată stă în esența Dreptului și-l distinge de „moravuri" și „cutumă". În definiția Dreptului pe care am propus-o, ea este implicată în termenii care exprimă destinațiunea, iar conceptul raționalității e întărit prin enunțarea (în aceeași definiție) a deductivității Dreptului.

Dacă finalitatea conștientă și raționalitatea disting Dreptul de „moravuri", este ușor de remarcat că tocmai aceste

calități, departe de a distinge Dreptul de Morală, le sînt comune amîndorura.

Finalitatea conștientă și raționalitatea ca însușiri de structură se găsesc în ambele, dar direcția, sensul sau obiectul finalității lor diferă: normele morale nu se îndreaptă direct sau imediat asupra socialității. Socialitatea folosește din ele, numai în mod repercusiv. Întrebarea pe care și-o pune acel ce-și scontează moralmente acțiunile nu se referă la măsura în care ele pot fi favorabile maximei socialități umane, ci se referă la măsura în care intențiunile și acțiunile stau în armonie logică cu anumite principii și norme de a căror valoare e convins, în a căror valoare *crede*. De aceea, cineva poate să-și facă scrupule cu privire la simplele sale intenții netraduse în acte și poate merge pînă la aspre cazuri de conștiință ca eroul „Salavin", din romanul *Confession de minuit* al lui Georges Duhamel.

Dar aceste scrupule au caracter exclusiv moral și niciodată juridic. Juridicește putem judeca numai acțiunile efective, sau efectuabile, pe cînd intențiile sau simplele înclinări ca atare rămîn străine de aprecierea juridică. Cînd cineva judecă totuși anticipativ din punct de vedere juridic unele tedințe sau intențiuni, le privește ca traductibile în acte sau pentru cazul cînd ele s-ar împlini. Nimeni nu va putea fi acuzat juridicește de o simplă intențiune a unui act ilicit, cîtă vreme intențiunea nu prezintă un început de executare sau nu se manifestă într-un chip oarecare (ca în cazul proferării de amenințări). Mustrarea de cuget pe care și-o poate face cineva pentru motivul că ar fi nutrit într-un moment dat o intenție ilicită nu e decît o mustrare morală: o constatare pe care conștiința sa o face despre *inconsecvența* acelei intenții față cu principiile sau normele admise, de el însuși, cu tărie. E o represiune împotriva *contradicțiilor* logice cărora le putem cîteodată ceda din motive extralogice, e o reacțiune

pornită din nevoia de consecvență logică din ceea ce am putea numi un fel de „instinct" de conservare a Eului sau a unității spiritului nostru. E un proces care contează în cea mai înaltă măsură în viața spirituală și fără de care nici știința, nici dreptatea, nici morala și chiar nici activitatea practică bazată pe orientările minții, n-ar putea exista.

Oroarea de contradicție este fundamentul sufletesc al justiției și justiția este unul dintre aspectele nevoii noastre de consecvență logică. *Este „just"* ceea ce stă în perfectă consecvență cu un principiu admis, fie acel principiu o simplă prevedere a unui paragraf, o normă juridică admisă, un principiu „constituțional", un principiu de înaltă filosofie socială, ori un imperativ categoric, adică o exigență axiomatică, apriorică, a gîndirii omenești în genere.

Valoarea morală implică consecvența față cu anumite principii sau norme de conduită personală. Orice acțiune și orice intențiune care contrazice o convingere relativă la *valoarea* (și deci: la obligativitatea) unui anumit imperativ, apare ca „reprobabilă" în fața conștiinței. Reprobabilitatea aceasta e unul și același lucru cu reacțiunea represivă de care am vorbit adineaori. E unica sancțiune pe care știe și poate s-o aplice conștiința morală; dar uneori sancțiunea aceasta atinge intensități insuportabile: ea poate deveni o veritabilă tortură pe care este firesc ca unii oameni să prefere s-o schimbe cu orice altă suferință. Așa se explică gesturile de autodenunțare a criminalilor nedescoperiți și cele de autopedepsire.

Astfel, în sensul riguros al cuvîntului, *Morala e un total de norme generale ale conduitei practice personale* (un total de norme între care stau și cele care se referă la însăși construirea și aprecierea normelor de acțiune) *care se impun conștiinței ca absolut valabile și implică excluderea oricărei contraziceri.*

Care sînt acele norme, cum ajunge conștiința să și le însușească și să le decreteze, nu e aci locul să discutăm. Aci putem observa însă că orice injustiție, fiind o inconsecvență față cu normele de drept, este implicit imorală, pentru că imoral este tot ce contrazice normele de conduită de a căror valabilitate și obligativitate sîntem convinși. În acest sens, iarăși, o călcare a principiilor generale de Drept este implicit imorală, fără ca o călcare a principiilor Moralei să fie implicit o injustiție. De aceea poți rămîne uneori imun față cu legea, atunci cînd calci Morala, și de aceea sancțiunile Dreptului nu se exercită peste tot unde conștiința morală își aplică reprobările sale.

Pentru a înțelege și mai exact raporturile dintre Drept și Morala în sens riguros, mai este un fapt important de remarcat: Dacă Morala este un total de norme practice care se impun conștiinței ca absolut valabile, și dacă între aceste norme se cuprind și cele ce trebuiesc respectate în construirea și aprecierea normelor de acțiune, este de la sine înțeles că însăși elaborarea Dreptului nu se poate sustrage de la judecata morală. De aceea, la alcătuirea și stabilirea ordinii de Drept prezidă întotdeauna principiile morale ale celor care o alcătuiesc. Dreptul nu se poate deci niciodată depărta de Morală: legiuitorul nu va putea decreta pentru alții dispoziții pe care conștiința sa nu le acceptă pentru sine; altfel o asemenea decretare ar suferi de același viciu al contradicției și ar fi simultan și imorală și injustă.

În scurt, nu e adevărat că Dreptul s-ar opune Moralei. *G. Del Vechio* spune că adevărata opoziție între ele ar fi atunci cînd unul ar comanda ceea ce cealaltă interzice sau viceversa. De asemenea, nu e adevărat nici că Dreptul ar deriva din Morală, pentru că nu tot ce constituie Dreptul poate fi explicat prin ea: fără să contrazică Morala, sînt nesfîr-

șit de multe elemente constitutive ale Dreptului care îi sînt total indiferente Moralei: ea le poate accepta, fără să le poată reproba.

SENSURILE TERMENULUI „DREPT"

Cuvîntul „Drept" are în întrebuințarea uzuală destul de multe sensuri și, cu toată înrudirea dintre ele, destul de diferite pentru a putea da loc și la confuzii și la discuții mai multe ori mai puțin subtile. O examinare a lor își are deci importanța sa într-o expunere de „Enciclopedie juridică".

În primul rînd va trebui să distingem între sensul adjectival și cel substantival. În sensul adjectival ar trebui iarăși să facem distincția între întrebuințarea concretă (spațială) și întrebuințarea abstractă (sufletească): se poate vorbi despre o soluție dreaptă, despre o judecată dreaptă, despre o poruncă dreaptă, despre o procedare dreaptă, tot așa cum se vorbește despre o linie dreaptă, despre o cintărire dreaptă, despre o măsurătoare dreaptă.

Dacă sensurile acestea se exprimă prin termeni identici, se naște presupunerea că trebuie să fi existînd o afinitate între ele. Sensurile care se servesc de același termen trebuie să se fi prezentînd rațiunii sau judecății omenești ca posedînd anumite trăsături comune sau ca fiind corespunzătoare unor condițiuni similare. Se pare că elementul comun între aceste două categorii de sensuri stă în similaritatea dintre linia dreaptă și deducția logică. Linia dreaptă unește două puncte, fără abatere spre un al treilea; linia dreaptă, ca *drum drept*, ca parcurs spațial este un fel de aplicare abstractă a unei *norme* scutite de orice abateri: cel ce are de desemnat o linie dreaptă, adoptă o singură direcție drept *normă* a desemnului său. Deducția logică este, de asemenea, un parcurs mintal adecvat unei norme atît de scutite de abateri. Măsurarea, cîntărirea sînt niște „comparațiuni", dar a compara înseamnă a pune față-n față două obiecte; unul e „tipul" sau unitatea de măsură, sau modelul, — urmează a se constata dacă celălalt se abate sau nu de la „norma" celui dintîi, sau a se constata, cantitativ (cînd punctul de vedere al comparației e cantitativ), repetarea primului în al doilea. Astfel: „metrul" este un prototip cantitativ, adică o normă cantitativă, de extindere a unei dimensiuni; măsurarea cu metrul este constatarea repetării acestei norme într-o altă dimensiune dată. Între noțiunea de justiție și cea de egalitate există de asemenea o oarecare afinitate din cauze analoage. Atunci cînd o dimensiune A ne apare ca egală cu o alta B, constatăm că, în ce privește cantitatea sa, A poate fi considerat ca realizat sau construit după aceeași normă ca și B. Egalitatea juridică sau socială dintre doi oameni este supunerea lor *la norme* identice, ceea ce presupune păstrarea, pentru ambele lor cazuri, a unei consecvențe cu aceeași normă de tratament.

Așadar, în adîncimea conștiinței, termenii: drept, just, și rectiliniar se prezintă ca indicînd similaritatea sau unitatea unei *norme*. Această coincidență a sensurilor a pricinuit substituirea vechiului termen latin „jus", prin termenii noi: „drept", „droit", „diritto", „derecho", „recht", „right" etc. derivați fie din „rectus" și „directus", fie din radicalele înrudite.

Prin substantivarea acestui adjectiv, adică prin ridicarea unui caracter esențial la rangul de substanță, ceea ce întotdeauna trebuie să fie privit ca posedînd atributul de „drept", se numește „Dreptul" în sensul latinului „jus".

Sensul substantival conține și el trei accepții diferite, care fac obiectul unor îndelungate și întinse discuțiuni. În expresii precum este: „Dreptul civil român". „Istoria Dreptului italian", „ordine de Drept", termenul acesta are accepția a cărei definiție am dat-o și am analizat-o mai-nainte. El este „totalitatea sistematică de norme sociale, destinate ca printr-un maximum de justiție realizabilă să asigure un maximum de socialitate într-un grup determinat". Acesta este sensul „obiectiv" al substantivului „Drept". Sînt însă expresii ca următoarele: „a-și revendica un Drept", „a avea un Drept asupra unui bun", „a leza un Drept al cuiva" etc. într-al căror context termenul nostru are, evident, alt înțeles, anume: înțelesul *„subiectiv"*. În sfîrșit, nu e greu de constatat că același termen are încă un înțeles, decurs din sensul obiectiv, dar adaptat unei întrebuințări diferite, anume: în sensul de știință sau de materie de studiu. Prin expresiile: „Facultate de Drept", „licențiat în Drept" se înțelege, propriu vorbind: Facultate de studiul sau științele Dreptului, licențiat în științele Dreptului. Tot astfel, cînd se vorbește de „Dreptul civil, comparat" se înțelege „știința comparată a Dreptului civil" sau „știința Dreptului civil, predată în mod comparat". Astfel orice altă denumire care se referă la Drept în sensul de materie de studiu nu conține noțiunea de Drept în sensul obiectiv pe care i l-am definit mai sus: nu e nimeni profesor de Drept civil în sensul obiectiv, ci în sensul didactico-științific. Dreptul civil care se predă este știința despre normele juridice civile, dar nu e chiar normațiunea juridică, ea însăși, realizează îndiguirea și orientarea vieții sociale. În aceste distincțiuni, problema cea mai controversată este aceea a Dreptului subiectiv și a raporturilor sale cu Dreptul obiectiv.

Pentru a reuși să formulăm definiția „Dreptului în sens subiectiv", să ne amintim că pentru a găsi definiția celui obiectiv am pornit de la constatarea finalității acestuia. Anume, vorbind de asigurarea maximei socialități a unui grup, ne-am referit la destinațiunea, pe care o au normele juridice, de a înlătura sau atenua competițiunea ocazională de valorile de apartenență limitată. Astfel, normele reglementează cursul intereselor, adică a tendințelor de posesiune îndreptate asupra acestor valori. Deosebit de definiția la care ne-am oprit, putem deci să caracterizăm Dreptul obiectiv și ca „un total de norme sociale, destinate să garanteze interesele referitoare la valorile de apartenență limitată." Facem în această caracterizare (care nu-i o definiție completă), distincțiunea între *normele* sociale care garantează niște interese, și *interesele* care sînt garantate prin norme sociale. Distincțiunea aceasta e una și aceiași cu distincțiunea dintre „Dreptul obiectiv" și „Dreptul subiectiv". Astfel, un *Drept subiectiv este un interes garantat printr-o normă socială.* — De aceea, a declara că cineva are un drept (subiectiv) asupra unui bun, însemnează a declara că are, referitor la acel bun, un interes (de posesiune) pe care anumite norme sociale i-l garantează printr-un oarecare grad de obligativitate.

Orice interes care este, sau care pare măcar, garantat de o normă socială cu oarecare puteri de obligativitate, ne dă convingerea (sau măcar iluzia) unui Drept (subiectiv). Adeseori, unele principii care ne par nouă că ar trebui *să fie* unanim adoptate, ne întemeiază această convingere cînd acele principii apără, măcar idealmente un interes. De asemenea, este indispensabilă delimitarea între principiile sau normele consacrate de uzul social, și cele care circulă în mod curent, ca simple deziderate teoretice fără veritabilă consacrare și sancționare juridică. Din cauză că această delimitare nu se face totdeauna suficient, numeroase confuzii dăinuiesc în sensurile posibile ale Dreptului subiectiv. Așa, de

pildă, împotriva oricărei legislații pozitive, teoreticienii utopiști ai libertății (sau unii care dețin și proclamă stereotip formulele lor fără multă discriminare), vorbesc uneori despre un *Drept* absolut de „Libertate“, ca „Dreptul“ de a face tot ce vrei, vorbesc despre Dreptul absolut de a trăi (de care s-ar putea prevala pînă și marii criminali, condamnați la moarte) și despre alte „Drepturi“ absolute, prin care individul s-ar putea găsi uneori justificat să se pună în conflict cu întreaga societatea omenească. E de necontestat că în asemenea cazuri avem de-a face cu o referire abuzivă la noțiunea de „Drept“. Am spus că un Drept subiectiv este „un interes garantat printr-o normă socială:“ e deci necesar ca norma care-l garantează să fie cu adevărat „socială“. Cîtă vreme este vorba de o credință curentă, pur teoretică, pur ideologică, cîtă vreme ideologia aceasta nu se află tradusă în norme uzuale adoptate în viața practică a colectivității, valabilitatea teoretică pe care i-o recunosc unele spirite nu-i dă calitatea de principiu juridic: pe baza sa cineva poate avea *aspirația unui Drept*, poate avea, ideologicește, proiectul unui Drept, dar nu un Drept subiectiv, veritabil, în sensul curat. Am putea deci să distingem, în domeniul Dreptului subiectiv, drepturile *efective* de cele conjecturale. Nu trebuie să ne închipuim însă că ceea ce numim atunci „Drept subiectiv conjectural“ e lipsit de vreo importanță: el cuprinde uneori, în stare potențială, transformări radicale ale realităților sociale. Marile mișcări de înnoire, reformiste și revoluționare, sînt orientate de afirmarea pur ideologică și deci conjecturală, a unor Drepturi încă neconsacrate, a unor aspirații de Drepturi. Multă vreme unele ideologii sînt lipsite de puterea realizatoare, fie că nu sînt încă împărtășite de marea masă socială, fie că, acceptate fiind de cele mai multe spirite, nu au totuși, prin structura lor, calitățile necesare spre a se realiza în ordinea juridică efectivă. Circulînd ca simplă accepție curentă sau

ca simplu loc comun *verbal*, o asemenea ideologie se poate prelinge peste decenii și veacuri în viața unui popor, sau a mai multora, care o visează fără s-o trăiască și o afirmă fără s-o aplice, pînă cînd se găsește cineva care să dea viață teoreticului, creîndu-i și aducîndu-i în ajutor un entuziasm colectiv atît de intens încît să înfrîngă inerția rutinei și barierele pe care le opun beneficiarii vechiului regim. Stările acestea sînt, de fapt, faze embrionare prin care trec aproape toate ideologiile: tuturor le este necesară o perioadă de gestațiune în care existența lor e, pe moment, aproape total ineficace în raporturile sociale. Mai mult chiar, se poate întîmpla ca după ce o ideologie s-a răspîndit și a stăruit cîtva timp în public, vitalitatea ei să fie grav primejduită sau complet înăbușită de anumite condițiuni sociale ambiante. Cîte ideologii, cîte programe sociale și cîte utopii au avortat astfel nelăsînd nimic realizat istoricește. Altele se acreditează și se realizează parțial, așa încît dau naștere simultan și la Drepturi efective și la drepturi conjecturale. Adeseori, ideologiile se mențin în entuziasmul colectiv grație laturii pur utopice, irealizabile, care dă multă vreme mirajul unor înfăptuiri ce trebuie să vină și să completeze lipsurile unui regim cenușiu, mediocru. În tot cazul, drepturile sînt, dintr-un anumit punct de vedere, rezultatul nu numai al unei lupte între oameni, ci și acel al unei selecțiuni între ideologii. Selecțiunea aceasta implică o îndelungată discuție, propagandă, luptă; implică frămîntări sociale de mare durată și intensitate. Ideologiile trăiesc, și ele, luptă pentru dominație și mor, ca și ființele organice, iar viața lor e ades o epopee captivantă. Ideologia Revoluției franceze a fost concepută prin secolul al patrusprezecelea, a avut o lungă perioadă de gestațiune, apoi un moment de afirmare explozivă, un triumf răsunător și o dominație plină de autoritate. Azi se găsește într-un impas grav, într-o perioadă primejdioasă și nu putem ști dacă va ieși vindecată și restaurată.

de nu va fi azvîrlită pentru cîtva timp în stare de latență, sau de nu va sucomba definitiv. Concepția socială a creștinismului, aceea a socialismului marxist, cea fascistă și cea rasistă prezintă istoricește vicisitudini analoage. Fiecare e aducătoare de criterii proprii în alegerea și garantarea diverselor interese posibile. Fiecărei ideologii îi corespunde un anumit sistem al ordinei juridice, pentru că fiecare proclamă unele valori și o anumită ierarhie a valorilor, refuzînd totodată altor valori orice recunoaștere. Putem, de aci, să încercăm soluționarea problemei referitoare la raportul dintre Dreptul subiectiv și Dreptul obiectiv. Dacă se pune întrebarea: care este primordial, care are prioritate sau care primează asupra celuilalt, atunci pentru fiecare teză se pot găsi argumente. După unii autori, în frunte cu *Leon Duguit*, Dreptul subiectiv nici nu există: nu există „drepturi", există „Dreptul, adică singur Dreptul obiectiv are o realitate pozitivă, el conținînd imperativele și garanțiile „solidarității sociale". Dacă unele interese individuale sînt apărate și garantate prin norme juridice, aceasta se datorește faptului că este interesul societății ca acele interese individuale să fie apărate. De îndată ce interesul social ar fi altul, protejarea trebuie să înceteze, pentru că atunci preocupările cu caracter personal nu mai pot conta în fața imperativelor majore. Așa, de exemplu, proprietatea individuală nu primește ocrotirea juridică decît pentru că ea este o „funcțiune socială": existența ei servește societății întregi. Societatea are însă și putința și *Dreptul* de a o limita, cînd intersele ei o cer, dar are și facultatea de a constrînge pe cineva să-și exercite funcțiunea de proprietar (de pildă prin măsurile în contra absenteismului, prin obligativitatea muncii agricole a proprietarilor agrari etc.) atunci cînd, din insuficienta exploatare sau valorificare a bunurilor, decurg inconveniente sociale serioase. Rechiziționarea unor fabrici de produse alimentare, metalurgice, textile etc. în

timp de război este o instalare a unui nou interes social (acela de a aproviziona armata) în locul vechiului interes social (acela de a permite unor particulari să profite din exercitarea unei anumite munci de producțiune care folosea la aprovizionarea publicului în genere). Dacă nici proprietatea nu este un Drept subiectiv, ci o funcțiune (deci o obligațiune) socială, se înțelege că nici un altul nu va mai putea fi preconizat sau susținut.

Ca și Duguit, *Hans Kelsen*, reduce Dreptul subiectiv la cel obiectiv, pentru motivul că nici un Drept subiectiv nu poate fi afirmat sau pretins decît pe baza autorității de stat. Orice Drept e Drept de stat. Aceasta atrage o apropiere de vechea concepție a lui Hegel, după care particularii pot avea drepturi unii față de alții, sub protecțiunea statului, dar nu le pot avea față cu statul și contra statului, pentru că n-ar avea cine să-l consfințească, nici să-l garanteze și nici să constringă pe Stat la respectarea lor.

Teoriile acestea fac însă greșeala de a uita că-n structura unui sistem just intră, ca element indispensabil, condiția *justiției*. Pe deasupra oricărui alt interes de stat, Dreptul are destinația supremă de a realiza un maximum de socialiltate printr-un maximum de justiție, iar statul e destinat să organizeze, și să procure mijloacele de existență și de respectare a Dreptului. Pentru evitarea unei injustiții, nu se poate, desigur, sacrifica statul, pentru că atunci nu se mai garantează nimic din justiție, sub nici o formă și în nici un caz. Dar existența statului nu-și mai are rațiune de a fi dacă el nu urmărește, prin Drept, un maximum de justiție posibilă, dacă interesul (și, deci, ades: arbitrarul statului) e considerat ca unicul criteriu al Dreptului și dacă față cu statul un particular nu poate avea „drepturi" de revendicat. Ideea de solidaritate socială e de altfel un principiu extrem de vag. Trebuie ea

oare să fie definită prin „voința majorității"? Atunci devine extrem de labilă și capricioasă. Ea e oare „interesul real al colectivității", indiferent de opiniile și curentele ce variază de la zi la zi? Atunci, cine are căderea și puterea să hotărască în ce consistă acest interes real? Sau poate prin „solidaritate socială" se înțelege ceea ce noi am numit tendința spre maxima socialitate? În cazul acesta nu trebuie să se uite că între condițiile socialității stă însăși nevoia de justiție, exigență a tuturor spiritelor omenești, în contradicție cu care nu e posibilă viața socială. În organizarea ordinii juridice nu intră numai considerentele referitoare la condițiile de existență ale organismului colectiv, nu intră, de pildă, numai interesul material al statului, ci intră și considerentele de ordin spiritual. Viața de stat și viața juridică sînt cerute în primul rînd de cea mai profundă exigență, specială omului: de exigența de a trăi ca *om*, ca ființă spirituală. În slujba acestui scop stă socialitatea ca însăși, în slujba socialității stă Dreptul, în slujba Dreptului stă statul. Cînd nevoia de viață spirituală este cel dintîi interes care trebuie garantat, acesta este și cel dintîi Drept subiectiv: e Dreptul subiectiv *fundamental*. El se referă la posesiunea unei valori care poate fi ușor răpită, parțial sau total, care poate deci să facă obiectul unei grave competițiuni: sînt atîtea interese ce pot determina pe unii să aducă vătămare vieții sufletești sau spirituale a altora. Între alte cazuri: statul, apărîndu-și „interesul" poate aduce dispoziții arbitrare, inechitabile, care sînt contraziceri ale nevoii de „justiție" (adică de consecvență față cu unele principii admise, fie ele ideologice, fie apriorice sau inerente gîndirii omenești).

Din cele spuse mai sus s-ar putea crede că acordăm Dreptului subiectiv primatul asupra celui obiectiv. Într-adevăr, ni s-ar putea atribui argumentația următoare: de vreme ce statul și ordinea de Drept există pentru a garanta interesul

individual (și anume interesul de a trăi ca om, de a trăi spiritualmente), ar urma că existența Dreptului obiectiv este subordonată celei a Dreptului subiectiv.

Această argumentație este însă defectuoasă. Ea cuprinde o confuzie foarte răspîndită și pe care se întemeiază toate teoriile care subordonează dreptul obiectiv celui subiectiv. Astfel, *Saleilles* și *Cuche* și *Ripert*, considerînd Dreptul subiectiv ca o realitate ultimă, găsesc că pe această realitate se sprijină întreagă construcția ordinii de Drept. Se pune însă întrebarea: cum ar putea Dreptul subiectiv să fie o realitate ultimă, fără a fi cuprins într-un sistem de norme ale Dreptului obiectiv ? Un drept subiectiv, oricare ar fi el, și ori la ce valoare s-ar referi el, nu este decît un interes garantat printr-un factor sprijinitor: iar fără garanția din această parte, nu avem de-a face cu un „Drept", ci cu un simplu „interes" subiectiv, bătut de toate vînturile și neocrotit de nimic. Acel factor sprijinitor, norma care justifică sau consfințește interesul, trebuie să conțină o garanție: aceasta consistă atît în aplicarea ei efectivă în viața socială (sub puterea „sancțiunii"), cît și în valabilitatea sa logică prin care se impune direct conștiințelor. În tot cazul, fără o normă, care e lucru distinct de „interesul" personal el însuși, fără de o normă care să-l justifice și să-i dea o valabilitate „obiectivă", interesul subiectiv nu se confundă cu un Drept subiectiv. Sînt și pot să fie infinit de multe interese subiective personale, mai mult ori mai puțin durabile, mai mult ori mai puțin fugitive, pe care nimic nu le îndreptățește principial și nimic nu le consacră socialmente: acestora, nimic nu le conferă calitatea de Drepturi. Astfel, Dreptul subiectiv nu este anterior celui obiectiv, el nu e cel primordial și nu este fundamentul ordinii juridice. Primordial se poate spune că este interesul individual, dar peste el, asupra lui și pentru organizarea lui intervine *norma*. Norma e mai întîi o creațiune și o exigență a vieții spirituale, a minții

sau intelectului. În starea aceasta, ea conduce viața individuală. Dar ea se proiectează, se repercutează, în viața colectivă și devine ordonatoarea întregii vieți omenești. Derivată, în parte, din legile logice și din postulatele necesare ale gîndirii, dar derivată și din diverse credințe sau ideologii mai mult ori mai puțin raționale, normațiunea socială a activității devine ordinea de Drept. Aceasta, garantînd sau consfințind unele dintre interesele individuale (pe baza unei selecțiuni după criterii ce variază), ea transformă interesele selectate, în „drepturi subiective". La rîndul lor, drepturile subiective fac ca Dreptul obiectiv să se aplice, să trăiască, să prezinte o importanță, să aibă o rațiune de a fi. Fără drepturile subiective care intră în joc grație contigențelor vieții și grație finalităților omenești, Dreptul obiectiv n-ar fi decît o sumă de enunțări anodine, sterpe, ca numerele de pe programul unei reprezentații care n-ar fi destinată să mai aibă loc. Pînă ce nu intră-n joc interese, — întreg Dreptul obiectiv e un eșafodaj de porunci, îngrădiri și interdicții care nu privesc pe nimeni. Dreptul obiectiv are o rațiune de a fi: consacrarea și apărarea celui subiectiv. Cel subiectiv are și el una: viața socială și (în ultimă analiză) viața spirituală. Dar el are și o unică *sursă:* Dreptul obiectiv.

ROLUL SOCIETĂȚII ȘI AL INDIVIDULUI ÎN GENEZA DREPTULUI

Existența Dreptului este atît de legată de viață și de concepțiile noastre curente, încît a pune problema originii sale înseamnă a depăși, printr-o mare săritură înapoi, experiența și realitatea socială dată. Nu există nici popor care să fie complet lipsit de norme de tip juridic, pentru că nu există colectivitate socială în care să nu se poată distinge

cel puțin trăsăturile vagi și nesigure ale unei organizări a intereselor. A vorbi despre originea Dreptului înseamnă a vorbi despre începutul societății umane, înseamnă a căuta și a presupune existența momentului cînd s-a efectuat trecerea de la o stare a-socială și a-juridică, la starea socială și juridică. Începuturile absolute sînt însă greu de surprins, fie chiar și în ordinea fizică, cu atît mai greu în cea biologică, în cea psihologică și-n cea socială. Plecînd de la o analogie, cu apariția a tot ceea ce e produs de munca și sforțarea sa, omul are tendința de a explica în același chip și apariția altor realități: ele-i par că trebuie să se fi *făcut* într-un anumit moment și să fi început a exista, tot așa cum o nuia de alun începe a exista din momentul cînd ai rupt vlăstarul din arbust, și tot așa cum scînteia țîșnește dintr-o dată din amnar. Cu atît mai mult cînd e vorba de împrejurările sociale: concepțiile cele mai simpliste și mai la îndemînă oricărei minți, concepțiile ce apar în mod natural, spontan, de îndată ce mintea începe să se întrebe, sînt ipotezele care înfățișează societatea și instituțiile ca un produs analog celor industriale, ca un lucru voit și făcut în mod intenționat. De aceea, în vechime științele sociale nu s-au putut constitui: tot ce se petrece în societate e privit ca decurgînd din arbitrarul unora sau altora, din arbitrarul unor stăpînitori puternici sau al unor legiuitori plini de prestigiu. Dreptul unei cetăți, sau al unui popor începe, după aceste concepții, de la un Solon, de la un Lycurg, de la un Moise și el părea că ar fi trebuit să fie radical diferit, chiar opus, dacă voința legiuitorilor ar fi fost alta. De aceea problema originilor era o simplă chestiune istorică. Numai de cînd s-a emis constatarea că în realitățile sociale intervine și rolul unui factor „natural", al unor determinări străine de voință, al unor cauze impersonale ce produc automat efecte necesare și inevitabile, — numai de atunci proble-

mele originii şi evoluţiei societăţii (cu instituţiunile ei) au devenit veritabile probleme *ştiinţifice*.

Am arătat în definiţiunile şi caracterizările noastre anterioare, că Dreptul este în tot cazul un produs intenţionat şi raţionat. S-ar părea că-n cazul acesta ar trebui să ne întoarcem la atitudinile celor vechi şi să suprimăm cercetările sociologice asupra originilor, înlocuindu-le exclusiv cu datele pe care ni le oferă Istoria. Totuşi, azi ne dăm seama că înseşi atitudinile de voinţă ale unei persoane sau ale unei colectivităţi variază înlăuntrul unor limite foarte depărtate între ele, şi acele limite sînt trasate de către multiplele circumstanţe de viaţă, de către numeroşi factori precum sînt: natura fizică, particularităţile rasiale, nevoile vieţii actuale, condiţiile morfologice ale grupului, tradiţiile şi obiceiurile existente, sentimentele sau pasiunile dominante, credinţele şi ideologiile curente etc. O normă juridică este într-adevăr decretată de cineva care a gîndit-o şi care o voieşte; ea este apoi acceptată şi urmată de colectivitate, — dar nici invenţiunea sau construcţiunea ei şi nici acceptarea sau consacrarea ei socială nu au loc decît sub anumite condiţionări şi modalităţi. Astfel, caracterul voluntar şi raţional al Dreptului nu exclude de fel, ci, dimpotrivă, presupune totodată calitatea sa de fapt natural, sociologic. În cele arătate de noi mai înainte, s-a putut vedea, de pildă, legătura de continuitate dintre moravurile juridice sau cutuma juridică şi ordinea de Drept propriu-zisă. Am arătat apoi că anumite practici uzuale pot deveni „juridice" numai după ce au avut mai întîi conţinutul şi destinaţia de altă natură: religioasă, magică, etc. adică extrajuridică. Perpetuarea lor în uzul tradiţional poate să fi înfăţişat o lungă bucată de vreme un aspect cu totul confuz şi iraţional şi să fi fost efectul unor conjuncturi străine de orice intenţionalitate. Foarte multe codificări vechi reprezintă faza

aceasta de nebulozitate juridică în care între normele juridice şi cele religioase sau culturale nu există o suficientă discriminare. În *Zend Avesta*, cartea sfîntă a vechilor Perşi, în special în primul mare text dintre cele ce o compun, şi anume: „Vendidad" se întîlnesc prescripţiuni cu caracter religios, cu caracter moral, ceremonial şi juridic, alături cu prescripţiuni superstiţioase, cum sînt bunăoară cele care recomandă omului ce trebuie să facă cu unghiile pe care şi le taie, şi alături cu foarte amănunţite sfaturi privitoare la creşterea cîinilor. Chiar în vechile noastre pravile se întîlnesc mixturi analoage de date destul de heterogene: alături cu dispoziţiuni penale se găsesc prescripţiuni referitoare la anumite ceremoniale sau date calendaristice. Aceste codificări sînt oglindiri ale fazelor istorice în care Dreptul există rudimentar înglobat în cutumă, insuficient diferenţiat dintre „moravuri". El, ca orice fiinţă în stare embrionară, posedă o parte din materialul său propriu, dar nu e încă nici conturat suficient, în conformitate cu particularităţile formale ale stării adulte, şi nici deplin separat din organismul înlăuntrul căruia s-a zămislit.

Cînd se vorbeşte despre raporturile dintre Drept şi cutumă nu se poate uita că o contribuţie de primă importanţă a fost adusă, în problema originii Dreptului de către aderenţii „Şcolii istorice". După aceştia, în frunte cu *Savigny* şi *Puchta*, Dreptul, departe de a fi un produs arbitrar al legiuitorilor şi departe de a se efectua prin deducţiile apriorice ale teoreticienilor, este un produs istoric, întocmai ca şi limba. După cum în lexicul şi-n gramatica unei limbi se află sedimentate toate vicisitudinile istorice pe care le-a suferit un popor în decursul vieţii sale de la cele mai îndepărtate origini, după cum în limbă se găsesc ecourile tuturor particularităţilor sufleteşti ale poporului, repercusiunile tuturor obiceiurilor, suferinţelor şi aspiraţiilor sale, ale felului său

de a gîndi și ale felului său de a voi, — la fel, în Dreptul unui popor stăruiesc și trăiesc toate aceste urme care fac ca Dreptul să fie într-adevăr *al său*, formațiune organică proprie, inalienabilă și negrefabilă de la popor la popor. Suprimarea lui echivalează cu o amputare, cu o schilodire, iar importarea de aiurea echivalează cu alipirea artificială a unui organ străin. Dreptul crește și se formează *în popor și odată cu poporul*, așa cum crește și se formează brațul sau ochiul. Ceea ce-i determină felul de a fi, ceea ce-i hotărăște aspectul, tendințele, particularitățile, directivele, este însăși firea sufletească, a poporului: „Volksgeist", „spiritul național". Acesta e o forță care trăiește și agisează înlăuntrul colectivității. Între grupul social și acest „Volksgeist", raportul este același ca între un organ al corpului și funcțiunea sa. Adevărata sursă a Dreptului fiind această „conștiință colectivă", tot ce nu decurge dintr-însa este element de împrumut, este „corp străin", este obstacol în desfășurarea firească și sănătoasă a vieții naționale. Dar aceasta înseamnă, după teoria școlii istorice că Dreptul este „per excellentiam": *cutuma*, în primul rînd *cutuma*, și în tot cazul e reductibil: la *cutumă*. Într-adevăr, nicăieri mai mult decît în cutumă nu se păstrează și nu se arată mai clar caracterele „spiritului național". „Cutuma" evoluează o dată cu poporul. Cînd timpul și evenimentele sale aduc schimbări în condițiile de viață ale poporului, „spiritul național" reacționează și se deșteaptă, luînd atitudinile care-i sînt lui mai firești, iar acestea se văd în modificările pe care le suferă cu-ncetul „cutuma". — Produsele juridice ale „conștiinței colective", ca și produsele lingvistice, ca și arta populară sau literatura populară, poartă exclusiv pecetea colectivă a poporului, și niciodată pe aceea a vreunei individualități. La crearea acestor produse individul nu participă decît prin ceea ce într-însul poartă însușiri colec-

tive, identice la toți membrii grupului sau la aproape toți (excepțiile nu pot să conteze, pentru că rămîn inoperante: efectele lor se șterg, se pierd sub acțiunea nivelatoare a mulțimilor compacte și stereotipe).

E însă adevărat că, după ce mai întîi, în faza primitivă a vieții unui popor, ordinea juridică e creațiunea colectivă a masei, cu încetul funcțiunea legislativă tinde să se localizeze în organe specializate; astfel apar legislatorul și jurisconsultul, cu misiunea de a continua și perfecționa opera începută de „spiritul național". În istoria Dreptului roman, aceste două momente se desemnează vădit: pretorul și jurisconsultul continuă să lucreze și să cizeleze același material tradițional al Legii celor XII Table, concretizare a „spiritului național". Legislatorul și jurisconsultul sînt, negreșit, spirite individuale, însă, vlăstare ale aceluiași trunchi, crescute din același sol și nutrite în același spirit; organele acestea diferențiate continuă și reprezintă efectiv același „spirit național", localizat de data aceasta între indivizi, dar păstrînd posibilitatea acelorași directive și a acelorași concepții. Munca legislatorului și a jurisconsultului rămîne valabilă și fecundă pentru viața națională numai atîta vreme cît ea păstrează contactul ideal cu conștiința colectivă, cîtă vreme se inspiră și decurge armonic din orientările și exigențele profund sufletești ale întregii națiuni.

Acesta este punctul de vedere al „Școlii istorice", dar împotriva lui se pot ridica numeroase obiecțiuni. Mai întîi, o mare obiecțiune de fapt: transplantarea instituțiilor juridice de la un popor la altul, departe de a fi o anomalie și un rău, se întîlnește în Istorie ca un fapt curent și *natural*. Mai precis: ea e un fapt care se produce spontan, pe deasupra voinții conducătorilor. Contagiunea imitativă poate fi considerată ca un fenomen natural și de întinsă aplicare în viața socială. *Gabriel Tarde* a studiat pe larg acest feno-

men, iar dintre scrierile sale trebuie amintită o dată mai mult cea intitulată *Les transformations du Droit* în care, mai ales, se vede importanța acestei contagiuni imitative în evoluția istorică a instituțiilor juridice la diferite popoare. După cum motivele și procedeele de artă populară trec peste granițele naționale putîndu-se propaga în mediuri de rase cu totul eterogene, tot așa asemănătoare infiltrațiuni osmotice se constată ușor între limbile vorbite pe teritorii vecine, între popoare aliate și chiar de la un popor vasal la cel dominant. Acest din urmă caz e firesc să se prezinte atunci cînd cuceriții posedă instituții înaintate și chiar superioare celor ale cuceritorilor. Deosebit de aceste cazuri de transplantare în care voința intenționată și rațiunea individuală nu intervin în mod vizibil, se cunosc în Istorie nenumărate adoptări decretate intenționat de către conducătorii popoarelor, adoptări pe care uzul le consfințește cu-ncetul așa încît, ca și cuvintele împrumutate din alte limbi, instituțiile transplantate pot fi de la o vreme considerate ca autohtone. Nu mai departe decît cazul adoptării codului Napoleon la noi, dovedește că teoriile Școlii istorice conțin o doză de exagerare. Ceea ce a constituit, în mare parte, succesul și atracțiunea lor e mai mult nuanța lor de romantism și misticism național și mai puțin veracitatea lor științifică. Comparația ispititoare dintre adoptarea unei instituții străine și întrebuințarea unui organ străin, comparație care decurge natural din repetata afirmare a afinității organice dintre Drept și popor, nu rezistă decît cel mult în dauna tezei istorice: progresele pe care le-a realizat fiziologia dovedesc că unele țesuturi și organe vii pot fi transplantate, grefate de la o ființă la alta așa încît trăiesc perfect în noul mediu și îndeplinesc fără greș funcțiunile cărora le-au fost destinate. Se înțelege, sînt grefe care nu prind, sînt transfuziuni de sînge care pot primejdui viața

celor ce le primesc, dar aceasta dovedește că adaptările acestea sînt supuse unor anumite condițiuni și sufăr unele incompatibilități. Știința sociologiei nu e azi încă atît de avansată ca fiziologia spre a putea da măcar unele indicații sigure cu privire la compatibilitățile și la incompatibilitățile de care ar trebui să se țină seama, dar cum acestea există, ca realități pozitive, putem afirma că sînt destule șanse că în viitor să se descopere temeiurile și metodele unor cercetări științifice asupra lor. Fie zis în treacăt că un asemenea progres nu va putea fi însă realizat pînă cînd nu se va fi stabilit care e criteriul după care se va putea judeca dacă o „grefă" este sau nu reușită, care rezultat poate fi considerat ca favorabil și care ca defavorabil. Aprecierile curente sînt azi cu totul relative și subiective: care e sociologul care va fixa criteriul obiectiv, științific?

Este drept că viața socială creează date și concepte, adică diverse conținuturi mintale pe care indivizii izolați nu le-ar fi creat. E drept că, în cea mai mare parte, intelectul individual este mobilat și orientat prin acțiunea pe care societatea o exercită asupra lui. Mai mult: e drept că fără acțiunea socială asupra individului, nici n-am fi ceea ce sîntem, spiritualmente. Spiritul individual nu se afirmă și nu se dezvoltă fără acțiunea și iradiațiunea societății, adică a spiritelor înconjurătoare. Dar aceste adevăruri nu exclud totuși partea de contribuție și de spontaneitate a individului în complexul sufletesc al „întregului" social. Un cîntec sau o poezie populară, un motiv de artă decorativă populară, un proverb sau o maximă de purtare în viață, un mod de a aprecia unele lucruri sau un procedeu special de producțiune al unui articol industrial, — oricît ar fi ele de răspîndite, oricît ar fi de înrădăcinate, uzitate și conservate în viața colectivă, nu pot să fi apărut de la originea lor din toate capetele deodată. Sorgintea lor primitivă (oricît

de modestă ar fi, și oricîte modificări succesive s-ar fi depus întru perfecționarea lor) trebuie să se găsească în scăpărarea creatoare a unei singure conștiințe individuale. Trebuie ca cineva să fi gîndit, el singur, prin sine și pentru sine, mai întîi, gluma, ironia epigramatică ce formează fondul unei anumite strigături de horă, sau adevărul practic ce formează fondul unui proverb care a ajuns universal cunoscut. Produsele acestea populare coboară uneori de peste zeci de secole, dar fiecare își are izvorul primitiv într-o conștiință individuală. Cursul Dunării poartă ape adunate de pe un bazin de peste opt sute de mii de kilometri pătrați; ea e într-un sens produsul hidric al acestui întreg teritoriu, și totuși are un izvor al său, determinat. Bineînțeles, este un oarecare grad de arbitrar în determinarea acestui izvor: denumirea populară care s-a întins asupra întregului fluviu a fost aceea a pîrîului din Schwartzwald, cînd se putea prea bine ca această favoare să-i fi revenit altuia dintre confluenții săi inițiali. Totuși și acela își avea individualitatea sa. Cînd apele unui fluviu ar fi formate direct numai din picăturile de ploaie de pe o anumită suprafață, ca șiroiul ce se scurge de pe panta unui acoperiș, atunci acel fluviu ar fi într-adevăr produsul întregii atmosfere a ținutului: un fel de imagine concretă a modului cum Școala istorică explică formarea primitivă și colectivă a Dreptului (și desigur, și a altor produse populare). Nici un fluviu însă, dintre cele permanente, care țin loc pe hărțile globului, nu e format astfel și întîmplarea face ca paralela să meargă pînă la acest detaliu: nici una dintre instituțiile stabile, nici unul dintre bunurile spirituale ale omenirii, din cîte țin loc în Istorie, nu ia naștere prin reala contribuție sinergetică și simultană a întregii atmosfere spirituale a unui grup. De cîte ori într-o adunare publică se iau deciziuni, se formulează cereri, se redactează moțiuni, ele pot corespunde într-adevăr cu oarecare apro-

ximație voinței și concepțiilor unanime sau măcar celor ale majorității, dar căutînd bine sursa lor reală o vom găsi la unul singur dintre participanți, ajutat poate, de încă un mic număr dintre ei la retușarea și completarea formulei ultime. Cel ce a emis ideea fundamentală este „dătătorul de ton", e veritabilul conducător spiritual al întregului grup (cel puțin în ceea ce privește gestul acesta), chiar atunci cînd cu sau fără voia sa persoana sa fizică a rămas, cumva, în umbră și cînd alții, purtînd ideea sa ca pe o făclie, azvîrlă iradiațiunile ei peste mulțime. Cînd mulțimea a aderat, e adeseori mai comod chiar pentru conducătorii ei s-o înfățișeze pe ea ca autoare. Astfel naște iluzia acestor creațiuni colective. Cum s-ar putea însă concepe că o melodie populară să fi fost într-adevăr alcătuită de tot poporul? Ar fi trebuit ca toți s-o fi cîntat la fel, fără ca nici unul să n-o fi învățat de la altul. Acest fapt ține de domeniul miracolelor și nu e nimeni care să-l ia drept verosimil. Foarte multe dintre „sentințele înțelepte" sau dintre proverbele presupuse ca izvorîte din „înțelepciunea colectivă a poporului" își au originea bine stabilită în unele opere filosofice sau literare de paternitate individuală bine stabilită. Chiar în zilele noastre unele creațiuni individuale se generalizează, se socializează sub ochii noștri, devenind bunuri de domeniul comun. De origine recentă sau de origine străveche, ele posedă particularitatea de a peregrina de la popor la popor, din limbă-n limbă și, cum numele autorului lor e aproape întotdeauna uitat, ele devin „creațiuni anonime". Se face atunci confuzia între proveniența anonimă și proveniența colectivă. Colectivitatea primește în patrimoniul său ceea ce nu mai poartă nici un nume individual precis și sigur. Dar contribuția efectivă a conștiinței individuale nu a fost prin aceasta pur și simplu anulată: ea rămîne ca veritabila sorginte a tuturor creațiunilor spirituale care cir-

culă în mediul social. Orice creațiune populară fiind de origine individuală, rațiunea și intențiunea sînt factori care participă în măsuri variabile dar în mod neîndoios la elaborarea ei. O normă juridică, intrată în uzul popular, și figurînd între „cutumele" naționale, oricît de anonimă ar fi devenit, trebuie să fi izvorît dintr-o minte de om care s-o fi gîndit, s-o fi cumpănit, s-o fi voit și s-o fi formulat pentru a o împlînta în mințile și inimile celorlalți. Oricît de modest ar fi fost și oricît de uitat ulterior, omul acela a fost un legiuitor, iar norma pe care a făcut-o el continuă să contribuie de dincolo de moarte la cîrmuirea poporului căruia i-a dăruit-o

Iată deci că originea Dreptului nu poate sta exclusiv în voința sau „conștiința colectivă", — el nu poate fi un produs exclusiv natural care să apară numai prin forța lucrurilor numai din „sufletul național" și pe deasupra voințelor individuale, ci, fie cît de puțin, orice normă, orice instituție juridică păstrează o urmă, o pecete a minții care a zămislit-o de la început. De aceea în fiecare dintre ele intenționalitatea și raționalitatea autorului ei persistă ca element fundamental, originar și indestructibil.

Nu trebuie să ne închipuim însă că prin această argumentare expunerea chestiunii este epuizată și problema complet rezolvată. Lucrurile mai au o față: Este adevărat că norma de Drept trebuie să-și aibă originea îndepărtată într-un creier individual sau în cîteva asemenea creiere care ar fi colaborat sau s-ar fi completat reciproc peste timp și peste spațiu; e adevărat că, în sensul acesta, autor al Dreptului este individul, iar nu „spiritul național" sau „conștiința colectivă". Dar această afirmare nu are valoare absolută, ci teza opusă poate ridica și ea obiecțiuni nouă. Conștiința individuală este și ea un produs social. Cel ce creează în forma sa inițială o poezie care ulterior devine populară, și

cel ce creează în forma sa inițială un percept moral sau o normă de acțiune care, acceptîndu-se și generalizîndu-se, devine cu-încetul o cutumă națională, ambii sînt conștiințe individuale, dar fiecare, ca atare, este de fapt o rezultantă a influențelor sociale între care a trăit și prin care s-a format așa cum este. Fiecare conștiință individuală înfățișează un răsunet al grupului, un aspect, o „interpretare" specială a mediului social. Fiecare individ e un colț, o perspectivă unică, din care poate fi văzută și cunoscută societatea. Prin orice gest efectuat și prin orice idee emisă de un individ, societatea este adevăratul subiect care se manifestă, ca printr-o prizmă nouă cu un colorit particular. Astfel, un produs de artă, o normă juridică, o formulă de rațiune, emise și construite efectiv de indivizi, nu sînt decît prestațiuni pe care le realizează societatea prin diferitele sale instrumente, care sînt indivizii. Ei imprimă în prestațiunile sociale urmele unor particularități sau caracteristici de ale lor, ca un fel de „empreintă digitală" sau ca un fel de „marcă a fabricii". Între acestea, alături cu diversele semne distinctive ale fiecărei personalități, stau : *intenționalitatea* și *raționalitatea*; acestea sînt însă *semnul distinctiv al personalității omenești în genere*, nu al fiecăreia în parte. În chipul acesta, teza *universalistă* recîștigă cel puțin în parte terenul pe care se părea că-l pierde cu totul în fața tezei individualiste. Așa cum se prezintă chestiunea în ansamblul ei, ambele teze sînt din cîte o anumită latură, întemeiate. Adevărul e între ele, e în acomodarea și concilierea atitudinilor extreme. Dreptul e simultan un produs individual și colectiv, ca însăși conștiința omenească în genere. Colectivitatea și individualitatea nu sînt opuse una alteia și nu se exclud reciproc ci sînt realități *corelative:* nici una nu poate fi afirmată fără cealaltă, ca și partea față cu întregul, ca și centrul unui cerc, față de circumferința sa.

Cu toată insuficiența punctului său de vedere și cu toată exagerarea în care a alunecat, teoria Școlii istorice cuprinde și mult adevăr. În special este îndreptățită apropierea pe care o sugerează ea între geneza și viața Dreptului, de o parte, și geneza și viața ființelor organice, de alta. Teoria Școlii istorice a fost emisă de Savigny prin broșura sa (*Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*) apărută în 1814. La data aceasta, luase mare avînt preocuparea învățaților pentru studiul fenomenelor vieții. Însuși denumirea de „Biologie" ce s-a destinat științei acesteia datează din aceeași epocă. Ea se pare că a fost folosită pentru prima oară în 1803 de naturalistul german *Treviranus*. Tot atunci, în 1809, a publicat *Lamarck* celebra sa scriere *Philosophie Zoologique*, unde dezvoltă teoria transformării încete și treptate a speciilor de viețuitoare. Părăsind vechile atitudini care, prin ipotezele referitoare la „Dreptul natural", căutau în Drept elementul etern, imuabil, universal, Savigny aduce în domeniul științei juridice o tendință analoagă cu cea adusă de biologiștii din vremea aceea: tendința de a studia Dreptul în prefacerile și-n geneza sa. Teoria lui referitoare la dependența în care se găsește. Dreptul față cu sufletul poporului prezintă o vădită analogie cu teoria dependenții și adaptării viețuitoarelor față cu mediul înconjurător. Pentru Savigny, Dreptul se formează în mod natural și „crește ca iarba-n cîmpie". Această imagine trădează afinitățile gîndirii lui *Savigny* cu teoriile lamarckiene: „ca iarba-n cîmpie", adică lent și conform cu legile naturii, dar totodată grație unor impulsiuni spontane și interioare, se dezvoltă și se transformă și speciile animale, dar și alte manifestări ale vieții, între care se numără și Dreptul.

Atitudinii lui *Lamarck*, în biologie, îi corespunde deci aceea a lui *Savigny* și *Puchta* în Drept. Cînd, după jumătate de veac, Biologia suferă orientări noi, Dreptul o urmează însușindu-și noile ei puncte de vedere. Astfel, după ce la 1859, prin scrierea sa de mare răsunet despre *Originea speciilor*, *Charles Darwin* introduce în știință teoria „selecțiunii naturale" bazată pe „lupta pentru existență", toate ramurile de știință care se referă la diferitele aspecte ale vieții, precum: Psihologia, Sociologia, Etica, Politica și desigur și știința Dreptului, împrumută un limbaj asemănător cu acel al lui Darwin. Dintre scrierile juridice din această categorie, face parte cunoscuta *Kampf um's Recht* a lui *Rud. v. Jhering*. Ea a apărut după vreo treizeci de ani de la apariția scrierii lui Darwin, interval ce fusese necesar pentru răspîndirea, îmbrățișarea aproape unanimă și exploatarea din toate punctele de vedere a teoriilor darwiniste. După cum viața în genere e o luptă continuă, după cum nu există manifestare de viață care să nu fie totodată un proces de luptă; astfel Dreptul, departe de a fi un produs liniștit al Istoriei, departe de a se forma neintenționat, inconștient, fără durere și fără osteneală, departe deci de a crește în voie, ca iarba în cîmpie, e întotdeauna un fruct al luptei și un prilej de luptă. Nu există nici un Drept (subiectiv) care să se fi cîștigat ca un loz la loterie. Pentru recunoașterea lui, pentru introducerea sau înscrierea lui între normele Dreptului obiectiv, trebuie să se fi depus în orice caz îndelungate sforțări, aprige lupte, trebuie să se fi sacrificat nemăsurată energie, să se fi îndurat nespuse suferințe și, adeseori, să se fi adus jertfe, în foc și sînge. „Nu simpla rutină ci jertfa este ceea ce făurește cea mai puternică legătură între popor și Dreptul său", zice Jhering. Însă chiar recunoscute de lege, drepturile nu sînt sursă de beneficiu fără caznă, fără silință. În toată agitația vieții noastre, în toate grijile și ostenelile, se poate întrezări veșnica noastră voință de *conservare a Dreptului*. Direct sau

indirect, fiecare lucru ne vorbește despre un drept și ne ispitește spre un drept. Munca profesională este creatoare de drepturi, cîștigul material implică naștere de drepturi, cheltuiala nu mai puțin. Însăși inacțiunea, somnul, odihna, întrucît au loc în lumea aceasta stăpînită de societatea omenească, sînt îngrădite și împletite cu unele drepturi. Dar drepturile acestea n-ar fi și nu ne-ar mobila astfel viața dacă fiecare dintre noi, în măsuri diferite dar pozitive, n-am fi veșnic animați de sentimentul justiției care ne solicită, ne poruncește, ne împinge pătimaș să veghem și să luptăm pentu recunoașterea Dreptului. Orice călcare a Dreptului e în primul rînd, pentru rațiunea noastră, o dureroasă contradicție logică. Chiar dacă interesul material lezat este de mică importanță, injustiția te revoltă, mintea refuză s-o admită tot cum refuză să admită că 2 × 2 = 5. Injustiția te mișcă și te îndîrjește chiar cînd nu te atinge pe tine ci atinge pe altul. Ea e cu atît mai mult în stare să ridice protestarea și să dezlănțuie lupte cu cît nu e numai o ciocnire de idei sau principii contradictorii, ci implică o nesocotire a personalității omenești, e un fel de „ucidere" în efigie, e echivalentul simbolic al unui omor. Așa se explică de ce mulți dintre noi se judecă îndelungat, fără să aibă un prea pronunțat interes material de apărat, ci pentru nevoia de dreptate, pentru ambiția de a zdrobi o „injustiție". E adevărat că această nevoie de justiție îmbracă uneori aspecte morbide și dezonorabile, deci ridicole; că ea e uneori efectul unor tulburări mintale sau cel puțin al unei nervozități suspecte. Uneori ea nu e decît un subterfugiu sau un mijloc reprobabil de intimidare sau de șantaj, — dar cazurile acestea nu întunecă nimic din frumusețea și înălțimea veritabilei și sincerei nevoi spirituale de justiție. De aceea, lupta pentru Drept e, pentru Jhering, poezia caracterului. Dreptul e pentu el, idealism, nu al fanteziei ci al caracterului. Căci,

după cum spune el textual: „prin Drept, omul posedă și apără condiționarea morală a existenții sale; iar fără drept, cade pe treapta animalității"... Pretinderea Dreptului este o datorie a autoconservării morale, iar renunțarea totală la aceasta (azi, într-adevăr imposibilă dar posibilă odinioară) este sinuciderea morală".

Putem constata acum că lupta aceasta a indivizilor pentru validitarea și obținerea drepturilor lor, lupta popoarelor pentru perfecționarea ordinii juridice și înlăturarea injustiției, are profunde asemănări cu lupta continuă prin care ființa vie își menține tezaurul vieții și se adaptează mediului după exigențele interioare. Astfel, departe de a fi un tot dat și imuabil, deci, mort, Dreptul e un organism viu, în continuă creștere, prefacere și adaptare. Fiecare prefacere a mediului social trebuie să aducă o acomodare, o repercusiune în vreo latură a Dreptului, dar fiecare repercusiune schimbă ceva, cît de puțin, fie într-o măsură imperceptibilă, din spiritul întregului sistem. În acest sens spune și *Jean Cruet* (în *La vie du Droit*): „Orice dispoziție inedită introdusă de lege poate deveni, prin răsunetul său jurisprudențial asupra interpretării textelor anterioare, o sursă de întinerire pentru totalul Dreptului: a vota un text nou înseamnă a reface nițeluș întreagă legislația". Constatarea aceasta pune și mai mult în vedere analogia dintre viața Dreptului și viața organismelor. Intuiția despre caracterul viu și mobil al Dreptului constituie o salutară garanție a juristului în contra dogmatismului paragrafelor, în contra idolatriei „textelor în vigoare". Jurist el însuși, Jhering a afirmat cu curaj că juriștii nu ajută cu nimic la evoluția și perfecționările Dreptului, ci, dimpotrivă, de obicei ei sînt cei care se opun cu tărie la orice schimbare a legilor. Ținuți prin profesiunea lor să se pronunțe despre dreptatea unei cauze, ei pierd înțelegerea pentru tot ce trece dincolo de

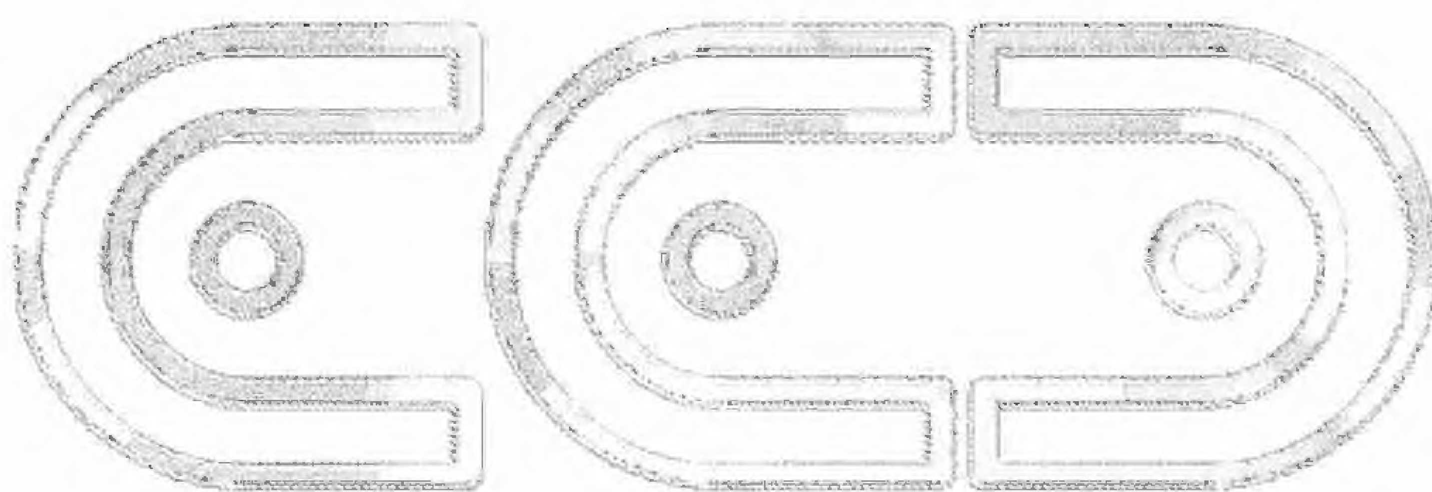
paragrafe, ei încetează de a frecventa sfera idealului din care, de fapt, trebuie să se inspire legiuitorul de cîte ori legea veche se abrogă și una nouă se elaborează. În măsura în care juristul practic, de pildă magistratul, știe să caute în funcțiunea sa nu numai conformitatea cu litera legii ci și cu idealul de justiție, în măsura aceea el secundează pe legiuitor și contribuie la transformarea Dreptului, la adaptarea lui față cu exigențele timpului și ale societății, deci la adevărata „viață a Dreptului".

Privit în totalitatea sa universală, așa cum a apărut, modest, și cum s-a manifestat de-a lungul vremurilor, Dreptul, ca aspect al vieții omenești, trebuie să se fi aflînd sub dominația acelor legi generale, naturale, care sînt comune vieții de oricînd și oriunde. Ca aspect particular, cu caractere proprii, circumscrise, viața Dreptului trebuie să fie stăpînită de legi naturale speciale, derivate desigur din cele generale dar îndreptate asupra condițiilor speciale ale acestei realități vii. Biologia nu e încă în stare să ne informeze întru totul asupra legilor vieții în genere, pentru că știința aceasta s-a ocupat de două veacuri încoace mai mult de proprietățile „materiei vii" decît de caracteristicile procesului vital în genere. Totuși posedăm un număr de constatări sigure, ce pot fi aplicate fără greș tuturor formelor și aspectelor vieții. Astfel e cert că orice manifestare de viață organică, psihică sau socială, tinde să persevereze în felul său de a fi, că ea suferă adaptări și se preface sub acțiunea împrejurărilor în care se desfășoară și că un fel de proces de „filiațiune" sau „descendență" este implicat în orice atare formă sau manifestare a vieții. Aceste indicațiuni destul de modeste ne pot îndreptăți totuși să căutăm dacă viața dreptului, luată în totalul ei universal, nu prezintă oarecare legi de evoluție, specifice. Asemenea legi ale evoluției Dreptului au fost de mult presupuse și adeseori

formulate. Primele încercări se găsesc în operele scriitorilor care, ca *Aristotel* în domeniul *Politicii*, sau ca *Giambaptista Vico* în *Filosofia Istoriei*, au emis ipoteze cu privire la regularitatea și condițiunile prefacerilor diverselor așezăminte omenești. Destinația și cadrul acestei expuneri nu ne permit să intrăm în detalii asupra teoriilor de altă dată. De aceea trebuie să ne restrîngem expunerea la constatările pe care, după datele de astăzi, le credem îndeajuns de îndreptățite.

CUPRINS







Scanare și prelucrare digitală



de

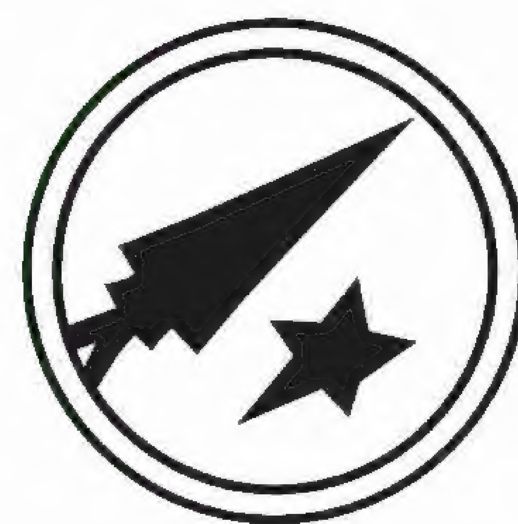




Anonim

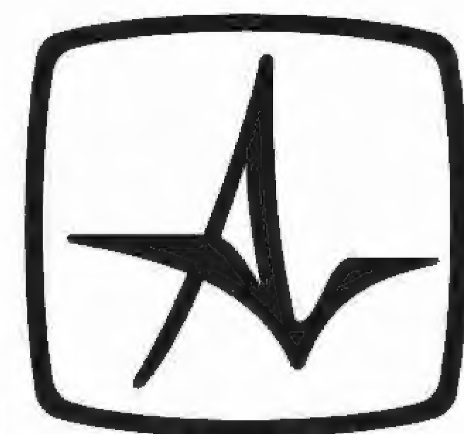


și



CAT Graur

Antwerpen







2024

